جماعة من الباحثين السوفيات

التراث الفلسفي الإسلامي
في أبحاث سوفياتية





التراث الفلسفي الإسلامي
في أبحاث سوفياتية

جماعة من الباحثين السوفيات

التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية

إشراف: البروفيسورة مارييتًا ستيبانيانتس
نقله إلى العربية: جماعة من المترجمين

دار الفارابي

الكتاب: التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية

المؤلف: جماعة من الباحثين السوفيات

إشراف: البروفيسورة ماريينًّا ستيبانيانتس

نقله إلى العربية: جماعة من المترجمين

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) – فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ – الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: ١٩٨٧

الطبعة الثانية: تشرين الأول ٢٠١٦

ISBN: 978-614-432-635-0

المحتويات

المقدمة[1]

البروفيسورة مارييتًا ستيبانيانتس

سيعثر القارئ في هذا الكتاب على تحليل الآراء الفلسفية لعظام المفكرين المسلمين. وأما مؤلفوه فهم باحثون يعملون في بضعة مراكز بحوث سوفياتية، من بين تلك المراكز الكثيرة المنتشرة في الاتحاد السوڤياتي، حيث يجري - منذ سنوات كثيرة - عمل بحثي دؤوب يتوخّى دراسة التراث الروحي والفكري لشعوب الشرق الإسلامي.

ولعل المستوى الرفيع الذي تميَّزت به، على وجه الخصوص والمثال، الاحتفالات بالذكرى المائة بعد الألف لميلاد أبي نصر الفارابي، أو بالذكرى الألف لميلاد أبي علي بن سينا في الاتحاد السوفياتي، يعطي دلالة واضحة على الاحترام والاهتمام العميقين اللذين يكنهما المواطنون السوفيات حيال تاريخ الفكر الديني والفلسفي للمسلمين. فبمناسبة الذكرى الفارابية صدرت باللغة الروسية وغيرها من لغات شعوب الاتحاد السوفياتي أعماله الفلسفية وكتبه في المنطق

(١) ترجمة: محمد هلال.

والرياضيات ورسائله حول العقل والعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة، كما صدرت كذلك عشية الذكرى مؤلفات تتناول الفارابي وفكره. وفي أيلول عام ١٩٧٥ انعقد في موسكو المؤتمر العلمي «الفارابي والحضارة العالمية»، الذي تحقَّق بفضل الجهود المشتركة التي بذلتها أكاديمية العلوم في الاتحاد السوڤياتي وأكاديميات العلوم في جمهوريات كازاخستان وقيرغيزيا وطاجكستان وتركمانستان وأوزبكستان الاشتراكية السوفياتية. أما في عاصمة كازاخستان، ألماآتا، فقد انعقد مؤتمر آخر كان عنوانه الرئيس: «الفارابي وتطور العلوم والثقافة في بلدان الشرق».

وقد تُوِّجت الذكرى الألفية لميلاد أبي علي بن سينا بنشر مؤلفاته وكتبه ورسائله التالية: «كتاب المعرفة»، «الإشارات والتنبيهات»، «كتاب النفس البشرية»، «القانون في الطب» وغيرها. كما نشرت في ذكرى ميلاد هذا المفكر العظيم كتب خاصة ومؤلفات بلغت سبعة، فضلاً عن أن مؤتمرات عديدة مكرسة له قد انعقدت في غير مدينة، سواء في الاتحاد السوفياتي أو في الخارج، ومنها تلك التي انعقدت في موسكو ولينينغراد ودوشانبه وطشقند وبخارى وباكو.

وليس من شك في أنه لم تصدر مؤلفات الفلاسفة المسلمين، في أي مكان في العالم، بالحجم الكبير والطبعات الهائلة، كما صدرت في الاتحاد السوفياتي. وعلى سبيل المثال نورد أن دار «ميسْلْ»[1]

---

(١) دار «ميسْلْ» دار «الفكر». (ملاحظة من المترجم).

الموسكوفية وحدها قد أصدرت في سلسلة تحت عنوان «**فلاسفة الماضي**» مؤلفات عنت ببحث فلسفة ابن رشد وابن سينا والفارابي وابن خلدون، وقد بلغ تعداد الطبعة الواحدة من كل مؤلَّف زهاء ٥٠-٨٠ ألف نسخة، فضلاً عن أن بعضها أعيد إصداره في طبعة ثانية وبالحجم نفسه.

ولا بد من الإشارة إلى أنه لا تترجم أو تدرس في الاتحاد السوفياتي أعمال المفكرين الفلاسفة فحسب، بل إن الترجمة والبحث يشملان كذلك أعمال المفكرين الدينيين للإسلام. ففي عام ١٩٨٠، وضمن سلسلة مكرسة لـ «كتابات الشرق»، نشر كتاب أبي حامد الغزالي «إحياء علوم الدين» مترجماً إلى اللغة الروسية وبحجم طبعة قدره ٧٥٠٠ نسخة. وفي السلسلة نفسها صدر في عام ١٩٨٤ «كتاب الأديان والمذاهب» لمحمد بن عبد الكريم الشَّهرستاني بخمسة آلاف نسخة؛ وأما أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي فقد نشرت كتاب «المثنوي» لجلال الدين الرومي.

قام بكتابة أبحاث هذا الكتاب مشاهيرُ مؤرِّخي الفلسفة السوفيات، الذين كرَّسوا حياتهم وإبداعهم لدراسة التراث الروحي والفكري الإسلامي بمنتهى التفاني والحب. وأما الأبحاث نفسها فتوحِّدها ميتودولوجيا بحثية، تتيح في الوقت عينه، مع ذلك، الحفاظ على فرادة مقاربة إسهامات المفكرين المسلمين في خزَّان الثقافة العالمية.

مدخل إلى مسألة تكوُّن المشائية العربية وحقيقتها

بقلم: غولشانه شايموخامبيتوفا
ترجمة: يوسف عطا الله[1]

ثمة تيار قوي في تاريخ الفكر الفلسفي لبلدان الشرق أُطلق عليه اسم **الفلسفة المشّائية** الناطقة بالعربية، ويربطه معظم الباحثين

(١) ملاحظة من المترجم:
يقول د. حسين مروة في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، الجزء الثاني، ص٥٢٧ (الهامش ١٠٦)، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٩ ما يلي:
«مع العلم أن السيزواري يقصد «بالمشّائين» فلاسفة العرب الإسلاميين ومنهم الفارابي بالطبع، على أننا لا نتفق مع الرأي الشائع بتسمية فلاسفة العرب «مشّائين» بشكل مطلق. فالملحوظ أنهم لم يكونوا جميعاً في مستوى واحد من حيث الارتباط بفلسفة أرسطو أولاً. والملحوظ ثانياً أنه حتى أكثرهم ارتباطاً بها كابن رشد مثلاً لم تكن آراؤه، لا كلها ولا معظمها، متطابقة مع آراء أرسطو. أما الفارابي فأكثرهم مخالفة للمشّائية. ثم كيف يسمونهم «مشّائين» في حين يضخمون علاقتهم بالأفلاطونية المحدثة؟».

بفلسفة أرسطو العظيم كما يتضح من مفرداته الاصطلاحية ودون أي منازعة في صدقية هذا التعريف بالذات لحقيقة الفلسفة المشائية العربية في القرون الوسطى، إلّا أنَّ رغبةً تحدونا في آنٍ لشد الأنظار إلى خصوصية هذه الطبقة المترسِّبة في تاريخ الفكر الفلسفي التي لا يتحدد تعريفها بوجود المشائية الكلاسيكية وتطورها وحسب، وإنما يتحدّد، كذلك، في اعتقادنا، بالتحول الجوهري في الأرسطوطاليسية «النقية» وبوصفها نزعة متكاملة في تاريخ الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ترتبط الفلسفة المشائية العربية تقليدياً وقبل كل شيء باسم ابن رشد خصوصاً. إن مذهب ابن رشد كتعبير عن تأثير المشائية العربية في تطور فكر الفلسفة الأوروبية العربية، هو على ما يبدو موضوع رائد في مؤلفات معظم الباحثين في تاريخ فلسفة العصور الوسطى. وثمة مسوّغ كامل لاعتبار فلسفة ابن رشد بالذات، التي تجلّت فيها بقدر وافٍ من الوضوح كلّ احتمالات (بل وإلى حدّ ما) محصلات التفكير الفلسفي في ظروف معيّنة في المجتمع الإقطاعي المبكر، حلقة وصلٍ بالغة الأهمية في عملية تطور الفكر الفلسفي العالمي.

وإذ نستبعد عن إطار اهتمامنا المناقشات النظرية حول جوهر فلسفة ابن رشد والأشكال المحدّدة لتأثير آرائه في الفكر الفلسفي الأوروبي الغربي، باعتبار ذلك موضوعاً يتطلب دراسة خاصة، نشير إلى أن المواجهة بين التفسيرين الماركسي والبرجوازي التقليدي بشأن جوهر هذه المسألة البالغة الأهمية في تاريخ الفكر الفلسفي، تجلّت بوضوح تام، ولا سيما في الأبحاث التي ظهرت في الآونة الأخيرة،

ويبدي العلم التاريخي الفلسفي الماركسي، السوفياتي والأجنبي، في الوقت الحاضر اهتماماً خاصاً لا بفلسفة ابن رشد فحسب، بل بالفلسفة المشائية العربية في العصور الوسطى بشكل عام أيضاً.

وخلافاً للتصورات التقليدية عن الفلسفة العربية في العصور الوسطى باعتبارها ظاهرة غير مستقلة في تاريخ ثقافة بلدان الشرقين الأدنى والأوسط، واصطفائية في مكوِّناتها العقائدية وموسومةً بالمنطق اللاهوتي في مناحي فكرها، يعالج الماركسيون، السوفيات والأجانب، ومؤرخو الفلسفة والمستشرقون مسائل تاريخ الفلسفة العربية في القرون الوسطى انطلاقاً من النظرية العامة التالية. وعلى أساس مجال المشكلات المهمة التي تصدّى لها الفلاسفة العرب في القرون الوسطى واستيعابهم لموضوع الفلسفة وجوهرها وعلاقتهم باللاهوت والعلم، يمكن الاستنتاج أن التفكير الفلسفي المتميز عن اللاهوتي، هو الذي بقي وتطور في العصور الوسطى المبكرة في هذه المنطقة بالذات. ويُنظر إلى الفلسفة العربية في العصور الوسطى في سياق البحث التاريخي الفلسفي باعتبارها مرحلة مهمة، بل حاسمة في نواح معينة من تطور العملية التاريخية الفلسفية العالمية. وتُدّرس الفلسفة العربية، في نهاية المطاف، على أساس علاقتها بمسائل علم الثقافات، ولا سيما وقبل كل شيء، تاريخ الثقافة العالمية ووحدتها التاريخية[1].

(١) يرتبط مضمون مصطلح «الفلسفة الناطقة بالعربية في العصور الوسطى» في الأبحاث الماركسية مباشرة بإبداع المفكرين الذين درسوا النماذج القديمة للمناظرات الفلسفية على نحو واعٍ ومنظم.

لقد لعب الاطلاع على آراء الفلسفة اليونانية والفلسفة الهلينية[١]

---

(١) إن رجوع الفلاسفة العرب في العصور الوسطى إلى نصوص الفلسفة القديمة هو نتيجة مجموعة ظروف ذات طبيعة موضوعية وعقائيدة ذاتية، ومن الظروف الموضوعية ١) الاستمرارية في تفعيل نصوص مواد الفلسفتين اليونانية والهلينية منذ ما قبل الإسلام وترجماتهما إلى اللغتين السريانية والقبطية (بفضل نشاط المسيحيين النسطوريين وأصحاب بدعة الطبيعة الواحدة)، إن ظاهرة اللغتين المتكونة تاريخياً وُجدت أساساً بغية استمرار نقل التراث القديم إلى أوساط ثقافية أخرى، أي بعد الفتوحات العربية؛ ٢) في تاريخ الخلفاء العرب، حين لم يكن من أهداف الحكام تحقيق أي تطور واع أو متعدد المناحي للثقافة، مرَّت مع ذلك فترة قصيرة ولكنها باهرة ومخصبة للحياة الذهنية عند العرب في العصور الوسطى، عندما نشأ وضع ملائم لتطور العلوم الطبيعية والفلسفة. كان ذلك بالطبع عهد خلافة المأمون (٨١٣-٨٣٣م)، وعهد الاعتراف بالمعتزلة الذي استمر فترة قصيرة. في ذلك الوقت ثم تأسيس «بيت الحكمة» المتخصص بالترجمات والتعليقات على مختلف المؤلفات ولا سيما ذات الأصل اليوناني. في تلك الفترة بالذات أرسيت الأسس المادية لتهذيب المعرفة العملية والنظرية. إن حجم النصوص الفلسفية القديمة التي تُرجمت إلى اللغة العربية كبير جداً، وهو يضاهي كل ما تُرجم في العصر الحديث. أما عناصر الطبيعة العقائدية الذاتية فهي: ١) السعي المعبَّر عنه بدقة عند الفلاسفة الأوائل للابتعاد في مفاهيمهم عن الكون، عن مذهب «ما فوق الطبيعة» الديني البدائي الذي تقدم التوراة نماذج عنه (مترجمة إلى اللغة العربية) والقرآن، وتقديم الكون بتفسير مفهومهم العقلاني الذي يجد المفكرون نماذج عنه في نصوص الفلسفات القديمة. ٢) لمَّا كانت العلوم الدينية الإسلامية في القرنين التاسع والعاشر لا تزال في حالة النشوء، فهي لم تتمكن من ترك أي تأثير حاسم في مجال التعليم. لقد كان النظام المعمول به آنذاك لنقل المعرفة (معلم وتلميذ) =

ونظرياتهما ومبادئهما دوراً حاسماً في بلورة التفكير الفلسفي عند العرب في العصور الوسطى، إلى جانب التأثير الذي لا يرقى إليه شك، للتقاليد الثقافية في الأقطار الواقعة في إطار سلطة الخلافة العربية. هذه الحقيقة الثابتة التي شكَّلت، كما هو معلوم، أساساً لتصورات المحللين البرجوازيين بشأن طبيعة عدم استقلالية نظريات الفلاسفة العرب، لا تدل البتَّة على أيِّ عيب في تفكيرهم الذي زُعِمَ أنه تفكيرمدرسي لا يُناقش ولا يتضمَّن أي مقاييس تقييمية. ولا وجود لأي مبرر لمثل هذه الاستنتاجات التي توصل إليها الباحثون البرجوازيون نتيجة لسوء اطلاعهم على مناهج الأبحاث العلمية. إن الفلسفة العربية، وفقاً لنظرية الماركسيين السوفيات والأجانب، ليست مطلقاً مجرد إعادة توضيع للفلسفة اليونانية بلغة عربية، فالتفكير الفلسفي، في اعتقاد الفلاسفة العرب أنفسهم، ذو طبيعة إنسانية عامَّة، وهو يتطور عالمياً في كل مكان تتوافر فيه ظروفٌ لذلك. بهذا المفهوم لجوهر المعرفة الفلسفية كمعرفة متطورة ونامية لها تاريخها ومقدماتها، تصبح الاستفادة من منجزات الأسلاف، أي أخذ المواد التاريخية والفلسفية الموجودة في الاعتبار، حاجةً بدهية مطلوبة من العلماء. ثم إن الفلاسفة العرب في القرون الوسطى لم يكونوا يكنّون مشاعر الإعجاب المتلهِّف الخالي

= يضمن إمكانية الاستعانة الحرة بالنصوص الفلسفية، وهو ما أصبح إلزامياً فيما بعد للأجيال التالية من المثقفين في البلدان التي انتشر فيها الإسلام، أما المدارس الدينية المحضة وجامعة الأزهر (وهو الحصن القائم منذ نهاية القرن العاشر لعلوم الشريعة الإسلامية التي أخذت تتعزز باستمرار) فلم تتطرق كلها إلى الفلاسفة العرب.

من أي نقد حيال «حديثي العهد» بالفلسفة، كما يتصور أحياناً بعض المؤلفين البرجوازيين.

يشكل السعي لإبـراز وتثبيت استقلالية المواقف الفلسفية للمفكرين العرب في العصور الوسطى أهم خصائص الصيغة الماركسية لمسألة أصل الفلسفة العربية في القرون الوسطى. هذا الموقف بالذات هو الذي لا يتيح إلقاء ضوء متماثل على تاريخ مرحلة كاملة من التفكير السياسي وحسب، بل يؤمِّنُ أيضاً المقدمات الضرورية لإبراز الأهمية الحسية الحقيقية للفلسفة العربية في العصور الوسطى في مُجمل العملية التاريخية الفلسفية العالمية.

يعتبر بحث مسألة خصائص إدراك فلسفة أرسطو الأهمَّ في هذا الإطار بحق. فإذا كان الفكر التاريخي الفلسفي البرجوازي عموماً لا يتخطّى إطار الاعتراف بأهمية حقيقة الحفاظ على تراث أرسطو من قبل الباحثين العرب، فإن العلم الفلسفي الماركسي يَسعَى إلى تأكيد تطوير مناحٍ معينة في مبادئ أرسطو على أيديهم وإبراز خصائص فهمهم لفلسفته.

لقد تبلور في الأبحاث التي ظهرت في السنوات الأخيرة العديد من أوجه هذا الموضوع الواسع المتعلق بمسألة إدراك أرسطو من قبل الفلاسفة العرب في القرون الوسطى وتوافرت سبل التغلب على المقولات الخرافية، التاريخية، الفلسفية، البرجوازية، التقليدية. وتمثلت إحدى هذه المقولات التي عاشت على نحو استثنائي، كما

نلاحظ، في طرح خاطئ لمسألة طبيعة تأثير أرسطو في أساس زعم مفاده أنه كان على فلسفة ما بعد أرسطو (ولا سيما العربية) إمّا أن تكون «أرسطوطاليسية نقية» وإما أفلاطونية مُحدَثه». وبما أن الفلسفة العربية لم تكن لا هذه ولا تلك فهي في رأي معظم البرجوازيين اصطفائية لا محالة.

وبغض النظر عن الاثبات القاطع في الأدب السوفياتي لخطأ هذا الرأي المناقض للتاريخ بالنسبة إلى المسألة المذكورة، يستمر السعي مع ذلك لتصوير نشوء الفلسفة المشّائية العربية بصفتها عودة إلى الأرسطوطاليسية «النقية». أما حيثيّات رأي أنصار هذه النظرية فهي التالية: كانت الأرسطوطاليسية «النقية» في بادئ الأمر محجوبة بفعل عناصر «الأفلاطونية المحدثة» (ويُذكر هنا الكندي كما يذكر الفارابي بشكل خاص)، ثم قدَّم ابن سينا أرسطوطاليسية «مُنقَاة» إلى حدٍّ ما، وفي آخر المطاف جاء ابن رشد «فنظّفها» بقدر ما تسنّى له ذلك في عصره. لقد رمَّم ابن رشد فلسفة أرسطو، ربّما تماماً، فأعادها إلى سابق عهدها مع إبراز وتطوير العناصر التي تكمن فيها المادية في هذه الأرسطوطاليسية «النقية».

أين نرى الخطأ المبدئي العلمي في هذا المخطط البياني؟ قد يصح القول، بشكل عام، إن محاولة إعادة بناء منظومة فلسفية أصلية كسبيل للعودة إلى منظومة فلسفية أخرى هي محاولة لا تستند إلى أيِّ مبرر. وعلى ذلك، إذا كان ابن رشد قد عرض جوهر نظريته، فمن

الواضح أن ذلك لا يوفر أساساً لتفسير آرائه على أنها في النهاية تحقيق «لانبعاث» الفلسفة الأرسطوطاليسية. وقد يكون من الأجدى اعتبار، أن أي نظرية فلسفية لا تبقى بمرور الزمن كما هي دون تغيير. وأصالة التفكير الفلسفي لا تتحدَّد بواسطة تثبيت مسائل كانت مجهولة تماماً في السابق (ويكون التحديد في هذا المعنى «مرتبطاً» باستمرار بتجربة سابقة)، وإنما قبل كل شيء، بواسطة علاقة اصطفائية بمادة تاريخية فلسفية موروثة وإعادة تفسيرها وفقاً لسياق عصر اجتماعي وروحي محدد لا يتكرر تاريخياً. إن الرأي الذي يصف تطور الفلسفة العربية بأنه تغلّبٌ على عناصر الأفلاطونية المحدثة وعودة إلى الأرسطوطاليسية «النقية» يستبعد صحة رأي مماثل بالنسبة إلى حقيقة فلسفة الفارابي حين يُعترف لهذا الفيلسوف بصورة إجماعية بأنه واضع أساس الفلسفة المشّائية العربية وأبو المنحى الجديد في فلسفة الفكر في القرون الوسطى. ونحن إذ نتفق تماماً مع هذا الرأي، نعتبر أن من الضرورة بمكان تحديد المبدأ المذكور، وذلك قبل كل شيء، لتوضيح جوهر الفلسفة المشّائية العربية الذي نتصوره لا أرسطوطاليسية «منظَّفة» أو «نقية» وإنما تحولاً تاريخياً وضرورياً وحتمياً فيها.

إن موقع الفارابي ومكانته في تاريخ الفلسفة العربية والفكر الفلسفي في القرون الوسطى بشكل عام يتحدد في كونه بالذات قد حقّق التحوُّل في فلسفة أرسطو وهو ما حدَّد لاحقاً جوهر الفلسفة المشّائية العربية التي أخذ بها كل خلفائِه من المفكرين العرب في

القرون الوسطى. إن الطرح الصحيح للسؤال المتعلق بحقيقة تحول الأرسطوطاليسية «النقية» عند الفارابي الذي لا تقل معرفته الحقيقية بفلسفة أرسطو عن معرفة ابن رشد مثلاً، كما تدل مؤلفاته، لن يكون متيسراً، كما نعتقد إلّا بشرط أخذ مجموعة كاملة من الظروف الثقافية التاريخية في الاعتبار، ولكننا نلتفت قبل كل شيء إلى مخطَّط سير المسألة التاريخي الفلسفي. تستند أنطولوجيا الفارابي بشكل عام إلى المبادئ الأساسية التالية: ١) الترقّي في بناء الكون؛ ٢) التعلق المتبادل بين درجات الترقّي مع أفضلية واضحة للدرجة العليا. ونقدم مثلاً على ذلك رأياً للفارابي مأخوذاً من مبحث له قلَّما كان موضع دراسة وهو «جوهرة الحكمة» فقد ورد في الفقرة الثامنة نص يقول إن الدرجة العليا المسماة «**وجود بحكم الضرورة**» هي حقيقة كحقيقة وجود العالم، ولكنها في صيغة المفرد، أما العالم (الكون) فهو حقيقة كحقيقة الله، ولكنها في صيغة الجمع أي إن الحقيقتين متشابهتان في الجوهر، متباينتان في الشكل. إن الوجود بحكم الضرورة هو المصدر الأول لكل مجرى وهو من الواضح. وهو يدير الكون دون أن يترتب على ذلك ظهور لتعدد الأشكال. وهو موجود طالما أنه بديهي ويشمل بحقيقته كل شيء. إن معرفته للحقيقة سبقت معرفته للكون لكن معرفته لنفسه هي وجود لنفسه. ومعرفته للكون تحمل في طياتها أشكالاً متعددة هي أيضاً متأخرة كثيراً عن حقيقته. غير أن الكون مرتبط به ارتباطه بالوحدة، ولذلك، فإن الوجود بحكم الضرورة هو الكون في شكل وحده. إن

الاعتماد على الأفلاطونية المحدَثة في حل مسألة مبادئ الوجود لا يمكن أن يُثير أي شك إنْ لجهة المصادر التي استطاع الفارابي الاعتماد عليها[1]، أو من زاوية تفكيره نفسها. وهنا لا بد لنا من طرح السؤالين المحددين التاليين: ١) ما هو جوهر التعلق وسببه؟ ٢) كيف يتفق هذا الوضع مع مفهومنا لأصالة النظام الفلسفي؟

لا يمكن تقديم جواب عن هذين السؤالين إلَّا بشرط العودة إلى المواد الثقافية التاريخية، وبغير ذلك يكون الفارابي اصطفائياً يفتقر إلى المبادئ وتُحرِّكه فكرة وحيدة وهي حبك مجموعة نصوص تاريخية فلسفية غير متجانسة، وجعلها متلائمة مع فكرة الله كما يدعي معظم الباحثين البرجوازيين.

منذ العهود الأخيرة للفلسفتين اليونانية والهلِّينيّة، لم يكن بوسعنا أن نسمِّي مفكراً واحداً استطاع اقتفاء أثر أرسطو اقتفاء صارماً ودقيقاً حتى في قضايا الفكر في مفهومها الواسع أي عن مجرد نظام منطقٍ شكلي. في ظروف الاستقصاءات الدينية في عصور المسيحية الأولى

(١) المقصود بالطبع اقتباس نظرية أرسطو في «علم اللاهوت» التي نشرت في مطلع القرن التاسع وتُرجمت آنذاك إلى العربية. وقد تضمنت أبحاثاً معينة من تُساعيات أفلوطين الرابعة والخامسة والسادسة. واستطاع الفارابي الاستفادة كذلك من «كتاب الأسباب» - النص العربي المعروف الذي يشكل بحثاً مستقلاً لكاتب عربي غير معروف في نظرية «منشأ التيولوجيا» لبروكلوس وهو مؤلف من واحد وثلاثين فصلاً. وقد ورد الموضوع في أعمال بروكلوس على شكل مسائل وبراهينها.

التي تركت ولا ريب، بصماتها على تكوين الأفلاطونية المُحدثة وعلى التحويل التأليهي للفلسفة المشّائية، تعرَّضت الغائية الفطرية الأرسطوطاليسية إلى تعديلات كبيرة حتى عند أخلص أتباع الفلسفة المشّائية الكساندر افروديزيسكي. فأثناء تطويره لأفكار مذهب الطبيعة الأرسطوطاليسية - فكرة أصل الأشياء بالنسبة إلى المفاهيم العامة ومقولة أسبقية الإدراك على التفكير - يعتبر الكساندر افروديزيسكي التفكير تجسيداً للخصوصية الكامنة في الروح والمستندة إلى العقل الإلهي في آن. وقد كان فَقْدُ مدرسة الفلسفة المشّائية بعد الكساندر افروديزيسكي (مطلع القرن الثالث) لطابعها المستقل وانصهارها بالأفلاطونية المحدَثة ظاهرةً مبرَّرة، إذ إن أنطولوجيا الأفلاطونية المحدَثة التي تغلب عليها المعاناة الدينية، والتي تجمع كل ألوان الغايات اللغوية (فكرة «الخير» لأفلاطون، و«العقل المفكر» لأرسطو، ومواعظ الرواقيين وغيرهم)، قدَّمَتْ النص الفلسفي الوحيد الممكن في ذلك العصر عن العلاقة المتبادلة بين الله والعالم.

إن عصر الفارابي ليس عصر الاستقصاءات الدينية وإنما هو حقبة العقيدة الدينية، المستقرة، المترسِّخة. وكان البديل الواقعي الوحيد للعقيدة اللاهوتية، الجامدة، الضيقة، الذي قدمه التفكير الفلسفي هو مذهب ألوهية الكون (Panteism) كتفسير فلسفي فريد لمذهب التوحيد (Monoteism). فالفارابي في الشرق واريجينا في الغرب وفوتيوس في بيزنطية (ذكرنا عن قصد فلاسفة متعاصرين)، كلٌّ من

هؤلاء المفكرين توجه بصورة منفردة إلى الفكرة المركزية للأفلاطونية المحدثة، وهي فكرة الانبعاث. فقد تعرَّف اريجينا وفوتيوس إلى هذا المبدأ عبر وساطة ديونيسيوس «الأريوباجي»، وكانا في حقيقة الأمر ممثلي مذهب ألوهية الكون. أما الفارابي فبعد أن أخذ فكرة الانبعاث من «علوم اللاهوت الأرسطوطاليسية» و«كتاب الأسباب» أسَّس أول نظرية لمذهب ألوهية الكون الفلسفية في العصور الوسطى، شارحاً المعتقدات الواقعية والمهمة بالنسبة إلى إنسان العصور الوسطى في مسألة «الله والطبيعة» و«الله والإنسان». فوحدة العالم وخلوده والتعلُّق المتبادل الشامل بين جميع الظواهر – هذه هي المسائل التي طرحها الفارابي لأول مرة في الشرق العربي ووجد حلًّا لها عن طريق التفسيرات الألوهية للكون.

تقول الحقائق التاريخية الفلسفية إن **أفلوطين** لم يكن مبتكراً في مسألة الانبعاث بشكل خاص. فمبدأ أفلوطين إذ أخذ ككل يمثل الوجه الكلاسيكي لإعادة إدراك «مادة التفكير» الموجودة. فلا نجد إذن عند أفلوطين فكرةً فلسفيةً جديدة تماماً. بيد أن النزعة الأساسية الجلية تماماً في «التساعيات» هي المنحى الأخلاقي – النفساني في معالجة المواد الأنطولوجية، وهي التي أتاحت لأفلوطين، بل أرغمته على إعادة تجميع النصوص التاريخية الفلسفية التي في حوزته ممَّا شكَّل في الحصيلة نظرية أصلية حقيقية تختلف في روحها عن أقرب النظريات إليها، وهي النظرية الأفلاطونية السابقة.

ومن أمثلة ذلك تعتبر أيضاً نظرية الفارابي الفلسفية. صحيح أنه لم يأخذ من نظرية الانبعاث الأفلوطينية إلّا مبدأ الانبعاث نفسه الذي أملى عليه ضرورة وجدوى تطبيقه مبدأ الخلق اللاهوتي، وهو «خصمه» الايديولوجي المباشر. وفي ما تبقّى، وقبل كل شيء في فهم النظام الأساسي للخصائص النوعية لعالم ما تحت فلك القمر (حشو القمر) لا يقتبس الفارابي رأي أفلوطين في نظرية الانبعاث وإنما على نقيض ذلك يغيّرها تغييراً جوهرياً. ويخيَّل إلينا أن الاختلافات المبدئية بين منظومتي فلسفتي أفلوطين والفارابي شبيهة بالاختلافات بين منظومتي فلسفتي أفلاطون وأرسطو، وذلك في مسائل تفسير عالم «الأفكار» وعالم «الأشياء» و«الوضوح الحسّي» المتباين تماماً عند المفكرين الذين نحن في صددهم كما هو معلوم.

ولكن كيف يكون الحال بالنسبة إلى مفهوم «الوضوح الحسّي» عند أفلوطين والفارابي وبالتالي ما هو مَنحى الأبحاث الفلسفية عند كل منهما؟ تعتمد نظرية أفلوطين على أفلاطون في نصوصها الأساسية كما في تفاصيلها عن المادة. فالمادة التي ارتبطت منذ عهد أرسطو، بهذا الأسلوب أو ذاك، بوجود عالم حقيقي وفُسِّرت على أنها أساس لم يأخذ شكله النهائي ويتضمن بعض الممكنات، لا تتمتع بهذه الخصائص عند أفلوطين. وفي «التساعيات» وحدها توصف المادة، وعلى نحو استثنائي، بصورة سلبية، أي بكونها لا تتمتع بأي صفة خاصة «منظورة»، ولذلك ليس لها وجود حقيقي ولا تحتوي حتى بصيصاً من نور الوحدة، مثل «الشر». إن مبدأ المعالجة الأخلاقية - النفسانية

الكامن في أساس التحليل النظري لمسائل الكون (من مواقع بعث أفلوطين للحكمة اليونانية القديمة من طراز أورفيوس وفيتاغورس) يصح أن ننسبه إلى ضرورة التعريف التالي: المادة سبب ضعف الروح وسبب انحطاطها، هي قبل كل شيء شرٌّ في ذاتها، بل إنها الشر الأول للوضوح «الحسّي»، وهي في رأي أفلوطين غير جديرة بالتحليل. إن مبدأ سقراط «اعرفْ نفسك بنفسك» الثابت في التحليلات الشكلية المنطقية للمشائين والرواقيين وفي انتقاداتهم، يصل في الأفلاطونية المحدثة إلى ذروة حدود المنطق: فالطبيعة، بوصفها تعدُّداً نوعياً، مستثناة تماماً من مجال اهتمامات الإنسان المدرك، وإدراك الإنسان يفضي به إلى إدراك نفسه بنفسه.

إن علاقة الفارابي بالمادة، و«بالوضوح الحسّي» متناقضة تناقضاً تاماً. ويتحـرك فكره بشكل عام في مجرى الأرسطوطاليسية. نؤكـد فقط - بالنسبة إلى أفلوطين - أن المادة عند الفارابي تعتبر حقيقة أنطولوجية شرعية ومستقلة، بصفتها أساساً موجوداً موضوعياً للأجسام المادية: المادة الأولى هي احتمالية جميع الأجسام تحت السماء. والشكل موجود بفضل المادة، والمادة تشكل أساساً للشكل. والأشكال ليست موجودة من تلقاء نفسها. فهي من أجل وجودها تحتاج إلى أساس. والمادة تشكل بداية وسبباً بصفتها أساساً للأشكال[1].

---

(١) انظر الفارابي: الأبحاث الاجتماعية الأخلاقية، ألمَا - آتا، ١٩٧٣، ص٨٤ (بالروسية).

إن قراءة موضوعية مقارنة لمؤلفات أفلوطين والفارابي كافية لإقناع القارئ بالتناقض الجذري بين الاهتمامات النظرية عند كلٍّ من المفكرين، والتناقض واضح في مفاهيم كليهما بالنسبة إلى أهداف التفلسف نفسه ومعناه، وأخيراً في التباين الحاد بينهما في أسلوب العرض والمصطلحات المستخدمة. إن أي نظرية وأي مبدأ خاص لأنصار الأفلاطونية المحدثة لم تثر اهتمام الفارابي: فمن مجمل الأفلاطونية المحدثة لم تؤخذ إلّا فكرة واحدة وهي مبدأ الانبعاث نفسه. بيد أننا في الحصيلة نرى أنطولوجية أخرى تختلف تماماً عن أنطولوجية أرسطو: إن «المحرك الأول» استعيض عنه عند الفارابي «بالسبب الأول»؛ لكنه هو بالذات «السبب الأول» وليس «الخالق». إن عالم ما تحت فلك القمر في رأي الفارابي يؤدي وظائفه بتبعية مباشرة للمادة وبعلاقة الواسطة الأكيدة «بالسبب الأول». وإن الصيغة التي وضعها الفارابي لتفسير ألوهية الكون يمكن تسميتها جوازاً بـ«ألوهية الكون في مذهب الطبيعة»، وهي إلى حدٍّ ما الشكل اليساري لألوهية الكون. إن ألوهية الكون في هذه الصيغة مشبعة بمادة الفلسفة الطبيعية ومفهوم مذهب الربوبية بشأن خلق العالم.

إن مبدأ الانبعاث الذي يشكل إعادة بناء فلسفية للكون لهو مبدأ بالغ الاتساع، وفكرته المحورية تتلخص في انقسام الكون إلى درجات أو بدايات عدة بحيث يتوقف ذلك على كمال تجسيد نور الوحدة فيها. إن المبدأ المذكور قد يحتمل تفسيرات متعدِّدة ويتوقف ذلك على تنوع

الصيغ التي يتمّ التشديد عليها فيه، ومفهوم حقيقة الوحدة هو أهم هذه الصيغ التي تقسم ما بين التفكير الديني والتفكير المعتمد على الفلسفة. تشكل الطبيعة والكون والوحدة نفسها بالنسبة إلى الفيلسوف، في واقع الأمر أهم صفات الفضاء التي تكون سلسلة ارتقاء الدرجات المتصلة. أما بالنسبة إلى عالم اللاهوت فإن الوحدة والكون موجودان في علاقات الخالق والخَلق، إضافة إلى أن الخالق هو بعض الحقيقة التي جُعِلَتْ على هيئة إنسان، بفعل الإرادة المحضة التي أهدت الكينونة إلى الطبيعة. إن تَرَقّي درجات الحقيقة لا يمكن تصوُّره في المجموعات الأنطولوجية التصنيفية بقدر ما هو متجسد في الانفعالات الدينية، النفسانية، الوجدانية. وبالنسبة إلى الفارابي، على ما يبدو، يتميز الوجه الفلسفي نفسه في استغلاله لمبدأ الانبعاث. وهكذا، وبالعودة إلى السؤالين المطروحين آنفاً، نلاحظ أن التفسير الخاص لمبدأ الانبعاث في ظروف العصور الوسطى المبكِّرة هو الجواب الفلسفي الحقيقي الوحيد على المفهوم الديني لمسائل العالم ومكان الإنسان فيه. إلى جانب ذلك، لم يكن وضع الفارابي لأسلوب التحليل هذا يشكل مجرد ظاهرة أساسية للفيلسوف، وإنما كان خدمة جُلّى أدَّاها الفيلسوف؛ إذ إن سلفه الكندي كان قد اعترف بخلق الكون من العدم. ولذلك فثمَّة مبِّرر للتأكيد أن الفارابي اعتبر أن إحدى أهم أفكار الفلسفة اليونانية والهلينية التي تتضمن إمكانيات وضع آراء فلسفية بالنسبة إلى التكوُّن

الذاتي للكون، تتلخّص في فكرة الانبعاث، التي ليست لها أي علاقة بالأرسطوطاليسية «النقية» كما هو معلوم.

في أيّ حلقة من حلقات منظومة أرسطو الفلسفية نظر الفارابي إلى إمكانية إعادة التنظيم وضرورته؟ لقد اتجه الفارابي، على غرار أفلوطين وألكساندر افروديزيسكي، إلى المبدأ الأرسطوطاليسي بشأن «العقل المفكر»، غير المتحرِّك ولكنه دائم الحركة، وهو ظاهرة معيَّنة فوق الطبيعة أسبغت عليها في رأي أرسطو بعض ملامح الأنتروبومورفيا (خلع الصفات البشرية على الطبيعة اعتبار الله في هيئة إنسان) بالنسبة إلى الوجود، الكائن وراء حدود الدنيا الطبيعية. كان الفارابي أوَّل من اعتنق مبدأ الانبعاث بين الناطقين بالعربية، فغيَّر التصوُّر الأرسطوطاليسي عن «العقل»؛ وقد مكّنه ذلك من تفسير الكون على أنه شيءٌ ما موحدٌ وديناميكي؛ ووضع أسس المبدأ الفلسفي الحقيقي في مواجهة التفسير الديني (اللاهوتي) للكون الذي يقسم العالم إلى جزءين غير متكافئين - «الخالق» و«الخلق». لقد شكل الاعتقاد بألوهية الكون في الأنطولوجيا (علم الكائنات وحقيقتها) عند الفارابي صورة مميزة تماماً وشرطاً «لاستمرار حياة» الفكر الفلسفي.

إن إعادة فهم المادة التاريخية الفلسفية، عن طريق تحديد خصائص الفلسفة المشّائية العربية، هي إذاً ذات علاقة مباشرة بالأفلاطونية المحدثة بل هي أهم أفكارها. وإذا تكلمنا على وجه أدق، فإنها مبدأ الانبعاث. فهل يمكن اعتبار هذا الشكل من تطور الفكر

الفلسفي خطوة إلى الوراء؟ يسعى الباحثون في بعض الأحيان إلى تزكية الفارابي باستخدام صيغ مثل قولهم: «مع ذلك» و«بغض النظر» عن تأثير الأفلاطونية المحدثة فإنه يبقى فيلسوفاً عظيماً. وقد يكون من المناسب هنا أن نتذكر، أن مفكراً آخر هو توما الأكويني ركّز اهتمامه، انطلاقاً من بواعث مغايرة، على الحلقة نفسها من فلسفة أرسطو، على غرار الفارابي، وطوَّرها في منحى مخالف لمنحى الفارابي، معتبراً الأرسطوطاليسية «النقية» أداة فكرية نظرية أساسية في التيولوجيا، وكما لاحظ أ. كوليسنيك، «في النص الاجتماعي والفكري الذي تحرك فيه الفارابي وأتباعه، شكلت الأرسطوطاليسية «النقية» دعماً مباشراً للتيولوجيا؛ وبذلك كادت تتحول إلى دين. ولم يكن للفلسفة في هذه الظروف إلا أن تصبح شكلاً عقلانياً للتعبير عن التيولوجيا»[1]. والواقع أن الفلسفة الناطقة بالعربية في القرون الوسطى لم تتحوّل إلى خادمة لعلم اللاهوت واستطاعت أن تبتعد عنه، بوصفها منظومة مستقلة، وقد كانت هذه الحقيقة نتيجة مباشرة لنشاط الفارابي الفلسفي الخلّاق وإعادة تنظيم فلسفة أرسطو. ونُذكِّر بأن أهمّ منجزات ابن رشد نفسه وفكرة خلود العالم ونظرية العقل (أو «الفكر الواحد») ونظرية الحقيقة المزدوجة، كلها من أصلٍ يتفق مع الأفكار النظرية للفارابي. وهكذا، فإن الفلسفة المشائية العربية ليست «تنقية» للأرسطوطاليسية

(1) Kolesnyk A. Die arabische philosophie der Überliwrweungs - geochichte des menschleichen Denkens - «Seutsche zelischrift für philosophie», Berlin, 1976, HF. 8, 5. 1014-1015.

من طبقات مترسِّبة، وليست حركة نحو الأرسطوطاليسية الأصلية، لأن هذه الطبقات (ولا سيما مبدأ الانبعاث) شكلت عنصراً مكوِّناً محدوداً في جميع منظومات الفلاسفة العرب. وهم بالذات الذين حدَّدوا خصوصية الفلسفة المشّائية التي وضعها الفارابي في عملية تحويله للأرسطوطاليسية «النقية» ووضع منحىً خاصاً للفكر الفلسفي الناطق باللغة العربية المتمثِّل بالمشائية العربية.

لم يكن تطور الفلسفة العربية في القرون الوسطى، في رأينا، مشروطاً بالنضال ضد التحريف الأفلاطوني المُحدَث لجوهر الأرسطوطاليسية «النقية» فحسب، بل بتطور الإمكانيات التي أرستها أفكار الفارابي لقيام صيغة فلسفية صحيحة لمسائل الوجود ومكانة الإنسان فيه. ولم يكن الفلاسفة العرب في نشاطهم كجبهة واحدة، في الوقت نفسه ضد التيولوجيا المتزايدة قوة، مُجمعي الرأي تماماً في معالجة قضايا معينة. ومن غير الدخول في التفاصيل نشير إلى أن ابن سينا قد تعرض للانتقاد من قبل ابن رشد بسبب موقفه الخاطئ من حل مسألة الشمولية. والفارابي نفسه الذي كان ابن رشد يكن له احتراماً عظيماً لم يكن باستمرار مثابراً ودقيقاً في إثباته سرمدية العالم، وهو ما أثار اهتمام ابن رشد وأدّى إلى صياغة حيثيات أكثر إثباتاً دون التعرض في ذلك لأساس المسألة الفلسفي، أي لفكرة مذهب ألوهيَّة الكون من زاوية تزامن أزلية الله والعالم التي كان الفارابي أول من وضعها.

ونعود في النهاية مرة أخرى إلى قضية تقييم الباحثين البرجوازيين

لفلسفات المفكرين العرب في القرون الوسطى باعتبارها اصطفائية فعلاً. يعتقد «ر. والترز»، أحد كبار المتخصصين في قضايا الفلسفة العربية في القرون الوسطى «إن كل الفلاسفة العرب كانوا يستندون إلى أساس عام، ولم يكن هذا الأساس لا أفلاطونياً ولا أرسطوطاليسياً، بل كان خليطاً من عناصر الاثنين وفقاً لتباين الأمزجة والميول الشخصية. ويعني تجاهل هذه الخلفية أو إنكارها البحث عن الأصالة وهو ما لم يكن أي منهم يميل إليه»[1]. وبكلام آخر يزعمون أن إعادة تنظيم الموضوع التاريخي الفلسفي ليس إلّا «خليطاً». بيد أنه ليست هناك أي منظومة فلسفية تنشأ في الفراغ، كما أشرنا مراراً، بل إن كل مفكر يستند إلى وجود مادّة فكرية، وثمة أهمية لاختيار المسائل وتكوين مضمون جديد للتصنيفات الأساسية وفقاً لمؤهلات المفكر المذكور ورغبته في فهم المسائل الفلسفية في الموقف التاريخي المحدَّد والمعاصر له. وتشكل «المُعاصرة» في تبويب المسائل الفلسفية وتصنيفها في نظام عام خلاصة للتجربة الروحية للجيل المعني. ويحدد تطور الأفكار التي أرسيت في هذا النظام مضمون واتجاه الاهتمامات النظرية لبعض الأجيال التالية، إلى أن تتوقف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية المتغيرة عن تطلُّب إعادة النظر في مفهومها. في هذا النظام الفلسفي بالذات المُنشأ في عصر تطلَّب فهم حقيقة تاريخية محدَّدة، والتعبير عنها فلسفياً، بالمقارنة بالفلسفة اليونانية الكلاسيكية

(1) Walzer R. Greek Into Arabic, Oxford, 1962, P. 8.

(وقبل كل شيء مسألة العلاقات المتبادلة بين الله والعالم في ظروف الاعتقاد بالوحدانية ومسألة الإيمان والعقل)، تبلورت منظومة الفارابي الفلسفية. وباعتناق مبدأ الانبعاث فتح الفارابي آفاقاً لتفسيرات فلسفية لمسألة «الله والعالم». وتشهد على مثل هذه «المُعاصرة» للمشّائية الكلاسيكية وأهليتها للحياة حقيقة أنَّ كل الفلاسفة الناطقين باللغة العربية في القرون الوسطى، الذين جاؤوا بعد الفارابي، أخذوا بفكرة الانبعاث أيضاً.

وأخيراً يستند الاعتقاد السائد بشأن تأثير ابن رشد إلى تطور حرية فكر فلسفة القرون الوسطى في أوروبا من حيث منشأها أيضاً على أساس مذهب ألوهيَّة الكون في نصوص أنطولوجيا ابن رشد، الذي عبَّر بإبداعه بدقة متناهية عن خصائص مميزات المشّائية العربية.

مشكلة المنهج في تراث ابن سينا

بقلم: يفغينيا فرولوفا

ترجمة: محمد هلال

قد يبدو للوهلة الأولى أن أبا علي ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م)، الذي طبقت شهرته الآفاق عبر قرون عديدة، قد أصبح شخصية آل أمرها إلى الزوال باستنفاد تحليل أسس إبداعاتها وآرائها، وأن النقاشات حول نتاجها لم تعد تتناول إلا التفاصيل؛ بيد أن المسألة ليست على هذا النحو إطلاقاً. والجدير بالذكر أن كتباً عديدة وضِعت عنه، ولكن آراءه ما تزال، حتى هذه اللحظة، مشكلة ينعقد حولها الجدال، وإن دلَّ ذلك على شيء فإنما يدلُّ على أن دراسة هذا المفكر الشرقي العظيم لم تبلغ بعد مبلغ الكمال.

ومن المشكلات التي يعكف الباحثون على دراستها واحدة تقوم في إبراز السمات التي تحدِّد الخصائص البنيوية للفكر العربي -

الإسلامي القروسطي، والفكر العلمي منه بوجه خاص، وتمييزه من المعرفة العلمية التي كانت سائدة لدى السابقين. فهذه الخصائص تُسهم في فهم الميول والاتجاهات الثقافية للمجتمع القروسطي، وتفسيرهاعبر مقارنتها بفكر العصر الحديث. وفي مقاربتنا لإبداع ابن سينا، من زاوية النظر هذه، ارتأينا أن نفرز من تراثه بعداً واحداً هو: **منهجيته، أي الأساس الفلسفي لنشاطه العلمي.**

يتشكَّل إبداع ابن سينا ضمن التقاليد الفلسفية - العلمية التي تفتَّقت عنها العبقرية القديمة، المتمثلة بنظرية **إمبادوقليس الاغريغنتي**(١) عن العناصر وبرياضيات **فيثاغورس** وبأفكار **أفلاطون** وبتراث **أرسطو** الفلسفي والعلمي - الطبيعي ونظام منطقه. ولقد استمرت هذه التقاليد في كونها أساساً ميتودولوجياً - رؤيوياً لتطور المعرفة العلمية حتى في القرون الوسطى، وذلك بعد أن كابدت تحوُّلاتٍ معلومة تحت تأثير

(١) إمبادوقليس الاغريغنتي (Empedocles of Agrigentum): (حوالى ٤٨٣ - ٤٢٣ ق.م) فيلسوف مادي من صقلية، منظِّر ديمقراطية المجتمع العبودي ردَّ في قصيدته الفلسفية «في الطبيعة» كل تنوع الأشياء إلى عناصر أربعة هي: التراب والماء والهواء والنار. وقد عاشت هذه النظرية فترة طويلة في الفلسفتين القديمة والوسيطة. ومن هذه النظرية أنها فسّرت اتحاد العناصر وانقسامها بفعل قوتين متضادتين هما: الجذب والطرد («الحب والبغض»). ويفسّر إمبادوقليس المراحل المختلفة لتطوُّر العالم بسيطرة إحدى هاتين القوتين. وقد كان لفرضيَّته القائلة إن التطور المحكوم بالقانون للموجودات الحية ينشأ عن الانتقاء الطبيعي للتراكيب الأكثر قدرة على الحياة، أهمية تاريخية كبرى . (المترجم).

الأفلاطونية الجديدة (أو المحدثة). وعلى الرغم من أنه يصعب الكلام على علم اغريقي - روماني بوصفه نظاماً كاملاً، إلا أنه قدَّم للعصر التالي حجماً هائلاً من المعارف، ذهب بعض أفكاره القاعدية مذهب العناصر المكوِّنة العامَّة في برامجه العملية المختلفة وجسّدت وحدة أسلوب الفكر. هذا «**النموذج**» (Paradigm) الفريد لم يُتحْ، حتى في ظروف العصور الاسلامية الوسطى، الفرصة لحلٍّ مشكلات العلم الجديدة فحسب، بل منحها كذلك الأساس الذي يتناسب والنزعات التقدمية للعلماء، الذين جوبهت حياتهم وأعمالهم بظروف «نموذج» آخر، عنينا نموذج التيولوجيا الاسلامية (Islamic Theology). فباستناده إلى الفلسفة الأرسطوية تمكَّن ابن سينا من وضع المعرفة العلمية في المكان اللائق بها من الحياة الروحية لشعوب الشرق القروسطي. ورغم اعترافه في سني حياته الأخيرة بأنه قد أدرك منذ زمن بعيد لا كمالية تعاليم ستاقيريطس، وأنه رأى خطل عدد من تأكيداته، إلا أنه رفض الانخراط في محاجة أرسطو، معترفاً بذلك بأهمية هذه التعاليم ودورها في تطوير الفكر العلمي؛ فبذل جهوده لترويج المشائية والدعوة لها.

وقد أفرد ابن سينا في مؤلفاته العلمية مكاناً كبيراً لتفسير الرؤى النبوية والهلوسة والتهيُّؤات والاتصال والتكهُّن (التنبؤ) تفسيراً علمياً طبيعياً، فكتب يقول: «فإذا سمعت عن هذه الظواهر فلا تنكرها، لأن

عللها قد تكون كامنة في أسرار الطبيعة»[1]. «وإذا تناهى إلى علمك أن متصوِّفاً حرَّك شيئاً بقوته عجز شخص آخر عن تحريكه، فلا تعجل في نقض ذلك؛ فقد يكون بإمكانك أن تكشف العلة من فهمك قوانين الطبيعة»[2]. فابن سينا يبرز هنا مفكراً في سياق وصفه التجربة الصوفية لبلوغ الحقيقة الإلهية، وهي تجربة خاضها في ما يظهر، فضلاً عن أنه يبدو أيضاً، وقبل كل شيء، باحثاً عن المضمون النفساني والأخلاقي للممارسة الصوفية.

ولقد تطلَّب ضلوع ابن سينا في الحياة الفكرية، التي يحدِّدها دين الاسلام وتفاعله معه عبر علاقات متبادلة وثيقة، أن يشكِّل موقعه باعتباره عالماً ويحدد توافق الدين مع الفلسفة والدين مع العلم. فاخلاصه للمشَّائية والنظريات الرئيسية القديمة منحه - بوصفه عالماً - نقاط ارتكاز مفهومية في، سعيه لبناء مفهوم أنطولوجي ينطوي في ذاته على فكرة البداية الإلهية، مفهومٍ من شأنه، بالإضافة إلى ذلك، ارساء أساس نظري لممارسة البحوث العلمية.

غير أن النموذج القديم حافظ على معنويته وأهميته بالنسبة إلى

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات؛ ولاحقاً سنشير إلى هذا المصدر على النحو التالي: القاهرة، ١٩٥٧ - ١٩٦٠، قسم الطبيعيات والماورائيات، والفصل العاشر.

(٢) المصدر نفسه.. (**ملاحظة من المترجم**) لم يتسنَّ لنا العثور على الكتاب/ المصدر الذي اعتمدته الكاتبة، فاضطررنا إلى ترجمة قول ابن سينا كما هو عن الروسية.

العلم العربي، بوصف الأول نظاماً ميتودولوجياً يقدِّم نظريةً مَصوغَة لسبل المعرفة العلمية وطرائق بلوغها. وأما هذه السبل والعناصر المكوّنة للطريقة فليست سوى العقل والتجربة، فيما اعتُبر المنطقُ السلاح الذي به تنتظم المعارف المحصول عليها بالعقل والتجربة. وسنحاول هنا أن نحدّد ذلك الطابع الذي اكتسته تلك العناصر المكوِّنة، وأن نحدد أيضاً ماهية الدور الذي لعبته في مفهوم المعرفة الذي دافع ابن سينا عنه.

كان علم الطبيعة أيام ابن سينا، كما في إبان العصور القديمة، ميداناً للملاحظة اليومية والممارسة المعيشية إلى حدٍّ كبير. فالملاحظة والممارسة هما بالذات العنصران اللذان كوَّنا مضمون التجربة كأساسٍ انطلاقٍ لبلوغ المعرفة. وكان أرسطو هو الذي لفت الانتباه إلى أن هدف التجربة هو الوصول إلى بدايات كل ظاهرة، ثم جاء الفارابي ليؤكد فكرة الفيلسوف الإغريقي على تربة جديدة، مشيراً إلى أن العقل ليس إلا التجربة. وعن التجربة، باعتبارها أحد أشكال المقدِّمات التي تستخدم في القياس المنطقي (Syllogism)، يتحدث كذلك ابن سينا، فيدخلها في عداد مقدّمات القياس المنطقي الأعلى، المبرهن عليه، الموصل إلى المعرفة الحقيقية الموثوقة.

بيد أنه من المهم، ونحن نقرر حقيقة الاعتراف بدور التجربة، تحديد ماذا يعني هؤلاء الفلاسفة بمفهوم التجربة وأي مكان يفردونه لها في عملية المعرفة. فبالنسبة إلى أرسطو تعني التجربة نتيجة

لذكريات متكرِّرة، فيما يصفها تلميذه الشرقي الكبير بأنها مقدمة تُدْرَك بواسطة العقل والإحساسات: فإذا كان الإحساس يستقبل الشيء وسط فعلٍ ما، أو في وضعٍ ما، ويراه كما هو، في كل مرة، فالعقل يدرك أن هذا لا يحدث بفضل الصدفة. والتجربة تظهر عندما تكون النفس مؤمنة بضرورة الظاهرات، أي لا صدفيَّتِها. ففي كتاب «النجاة» يربط ابن سينا بين مفهوم التجربة وبين مفهوم أحد تجلِّيات النفس العاقلة، أي وجود المعقولات الأولى للعقل في القوة التأمُّلية، هذه المعقولات التي لا يمكن اكتسابها من الخارج. وبكلمات أخرى فالتجربة إنما تمثِّل خاصية المضمون الداخلي للنفس العاقلة أكثر من كونها متعلِّقة بالعالم المادي فضلاً عن علاقتها بنشاط الإنسان. وإذا خرجت التجربة عن حدود الإنسان فإنها تخرج عن مجال التطابق (أو التشابه) والعقل المكتسب، الذي اكتسب أشكالاً محدَّدة من العقل الفعَّال، أي في مجال اتصال الإنسان بمجموع المعارف المحفوظة في الذاكرة الاجتماعية والكتب والمأثورات وفي تعليم المعلمين.

بيد أن مثل هذا التحديد للتجربة لا يلائم بشكل كامل الممارسة العملية للعالِم وللباحث في الطبيعة. ذلك أن المرتكزات الميتودولوجية للعالِم تعكس المستوى الرفيع لتطور المعرفة العلمية، هذا المستوى الذي يسمح برسم صورة محدَّدة للطبيعة، كما يجعلها قابلة للتحسُّن. وفي الوقت نفسه، فإن هذه الإرشادات المعطاة تنشئ ضعفاً في الأساس العملي للعلم وعدم كفاءته العملية. وأما إذا أردنا الكلام على الفهم

العملي للتجربة فإنها تَدْرُج في كتابات ابن سينا بتعابير من مثل: «رأينا» و«شاع في الناس» الخ...، فالمعارف العملية هي حِدْثان تصبح مرتكزاً واقعياً فعلياً في محاكمته التي يتناول بها رُسُوَّ الجبال وتشكُّل الحجارة والصخور. وفي البرهنة على فكرة انعدام الفراغ يأتي ابن سينا بشواهد اختبارية، أي طبيعية، ومنها المشاهدة العيانية أو الملاحظة المتعلِّقة بأعمال هندسية كفعل المضخَّة. ويلجأ ابن سينا إلى مثل هذا النوع من الحجج في سياق نقضه الرأي القائل بنشوء الحرارة من الحركة التي وجدت النار الكامنة في البدن. وهو يقابل هذا الرأي بملاحظة أن رأس السهم القصديري يذوب من تأثير الحركة.

وإن تجربة الطبيب ومراقبة الظاهرات، التي تنشأ نتيجة سد مسالك سريان القوى الدافعة والحاسَّة والمتخيِّلة، أكَّدنا استنتاج ابن سينا بأن الحامل الأول للقوى البدنية للنفس هو ذلك البدن الشفّاف المتغلغل في الأجزاء، وهذا البدن الشفَّاف ليس إلا النفس. ومما يشهد عند ابن سينا على أنه العضو المولِّد للنفس هو القلب، ما ظهر له بنتيجة التشريحات التي كان يقوم بها. فهذا الطبيب الكبير يعطي وصفاً تفصيلياً وافياً عن الأدوار التي يلعبها القلب والكبد والدماغ.

هو ذا الفهم الأساسي لدور التجربة التي تعرض لها كتابات ابن سينا، وأما عن التطوُّرات التي طرأت فيما بعد على هذا الفهم فمسألة سنتصدى لها لاحقاً، وما يهمُّنا الآن هو ابراز المميِّزات الطاغية السائدة في تصوُّره حول التجربة. وهذه المميزات، بدورها، تقنعنا أن التجربة

بالنسبة إلى العلم العربي - الاسلامي القروسطي ظلَّت، من حيث المبدأ، هي نفسها كما كانت بالنسبة إلى العلم القديم، وفحواها العمل الهائل الدؤوب للذاكرة التي تثبِّت النتائج الناجمة عن النشاط الحاذق للوعي. وهكذا، أصبح التأمُّل الوسيلة المحدِّدة للمعرفة في ظروف ضعف تسلُّح الفكرة بأدوات مساعِدة إضافية.

وإلى جانب قصور ميدان التجربة، يمكن، وبدرجة كبيرة تعليل طغيان عامل التأمُّل بأن المبدأ الديني كان الحلقة الرئيسية في الحياة آنذاك. فالدين (أو اللاهوت) اعتُبر العلم الأساسي، فضلاً عن أن «المعرفة» في ذاتها عنت قبل كل شيء معرفة النصوص الدينية. فالعالم لم يكن باستطاعته التهرُّب من معالجة المسائل التيولوجية والميتافيزيقية، لأنها كانت تحظى فعلياً بأهمية قصوى. بيد أن هذه المسائل - كطبيعة الألوهة وجوهرها، وكذلك الوجود الإلهي وبنية الوجود بشكل عام - لا تخرج عن إطار كونها مسائل تأمُّلِيَّة تتطلّب لحلِّها، قبل كل شيء، نظاماً معقَّداً محدَّد الصياغة بدقة، كما تتطلَّب القدرة على الخوض في هذا النظام والتحرُّك ضمنه.

وعلى خُطى أرسطو، يصنِّف ابن سينا العلوم فيضع في رأس الزاوية الميتافيزيقا تحديداً، ويعرفها بأنها العلم «عمّا هو ليس موجوداً في الطبيعة». أما الرياضيات فتأتي عنده علماً متوسطاً، فيما الفيزياء (الطبيعيات) - وهي علم الأجسام الحسية - تأتي في المرتبة الدنيا، فيعتبرها علماً ذا دور سفلي. وأما مبادئ العلوم جميعاً فتقوم على

أساس ذلك **العلم الفوقاني**، وهذه المبادئ - كما يؤكد ابن سينا - على الرغم من أنها تدرس في النهاية، إلا أنها في الواقع تعتبر في المرتبة الأولى.

ولكن الدين لم ينتج فقط الوضع (أو الحالة) التي كان على العلماء أن يبدعوا في ظروفها ويحسبوا لها الحساب، بل إنه أطَّر كذلك مخزونهم الفكري وشكَّل لهم ميتودولوجية بحثهم العلمي. ولعل أول ما يلقى تجسيداً في هذا المجال ما نقع عليه في التصوُّر حول المبدأ الأول الكلي الذي وَلَّد التنوع التالي للعالم الحسِّي. فإن كل شيء محدد يظهر بوصفه تجلياً لتلك الكلية وتجسيداً لذلك الجوهر الواحد الأعلى، الذي هو بالتحديد العلة الحقيقية للشيء. وعبر الشيء يكتشف الجوهر الأعلى ذاته واكتماله وكماله، ثم يعود إلى ذاته. ولذا فإن الوعي الإنساني يكتشف في علائق الأشياء الجوهرية، في إبان بحثه إياها، البداية الإلهية ليصير في نهاية المطاف طريقة للوعي الذاتي الإلهي.

ولقد انعكست هذه النظرة الدينية على تصوُّر ابن سينا الذي قال إن للنفس البشرية وجهين: **أولهما** متجه إلى الأعلى، إلى مكانه الحقيقي؛ **وثانيهما** متجه نحو هذا العالم. وحتى أن العلوم التطبيقية، كعلم الجمال والاقتصاد والسياسة، وفقاً لما يراه ابن سينا، تعلمنا أنه علينا القيام بتنظيم شؤوننا في هذا العالم وأنه يمكننا التعويل على النجاة (الخلاص) في العالم الآخر.

وهكذا، فإن تصادم المبدأين الأساسيين، مبدأ العلم ومبدأ الدين، أوجب صياغة بدايات الانطلاق (البدايات الأولى) للنظرة العلمية إلى العالم. فكان على العلوم الزمنية (الدنيوية) أن تنشئ نظاماً متسقاً من داخله يتوافق مع المفاهيم الصحيحة، الأمر الذي دفع هذه النزعات بتعاليم المنطق لتضعها في المرتبة الأولى.

أما المنطق والتصنيف المنطقي (لدرجات المعنوية العلمية – Significance Scientific – ولمقدِّمات المحاكمات ولبدايات البحث – فقد ساعدا على بلورة المعارف القيمة من الناحية العلمية وذات الأهمية، هذه المعارف التي تتشكَّل حولها بقية عناصر العلم. فالبناء المنطقي هو أمر لا مناص منه من أجل فعل الوصول. وحتى النبوءات – بحسب ما يؤكد ابن سينا – تتسم بطبيعة جليَّة، وإن كانت طبيعـــة نـادرة وغير عادية في الإنسان، فضلاً عن أنها – أي هذه الطبيعة – تتيح لمن يحوزها سلوك الطريق المعقَّد في الانتقال من الحدس إلى التعميم، أو في الانتقال من المقدمة العامة إلى المقدمات التالية عبر مجموعة واسعة من «**المصطلحات الوسطى**» (=المعارف) [أو كما يشير ابن سينا: «**الحدود الوسطى – المترجم**]، وتكثيفها في فعل الوصول. ولكن هذا يعني أن فكر النبي يجتاز، في شكل خفي وقدسي، كل مراحل وظيفة الوعي العادي المُنْبَني منطقياً[1]، فضلًا عن أنه من الضروري توجيه هذا الوعي وفق قوانين المنطق. ومن البديهي

---

(١) انظر: ابن سينا، كتاب النجاة.

أن يدعو ابن سينا - كما دعا معاصروه وكذلك السابقون عليهم - نتيجة للأسباب التي تحدد الدور المركزي لطريقة البحث أو منهجه، إلى الانطلاق في دراسة العلوم من التعرف إلى المنطق الذي كان بالنسبة إليه منهجاً. وممَّا يقوله ابن سينا إن كل معرفة لا توزن في ميزان العقل لا يمكن أن تكون معرفة صحيحة وهي بالتالي ليست معرفة حقيقية، ولذا يتحتَّم على المرء دراسة المنطق[1].

وبكلام آخر فإن على أي مبدأ انطلاق الخضوع لمحاكمة منطقية. فالمنطق يجب أن يساعد على غربلة الصحيح الحقيقي، من غير الصحيح المزيف، واستخلاص الحقيقة من الرأي، أي ممّا هو «شائع». وهكذا يمكن النظر في الكثير من المقدمات الشائعة؛ بل لقد نظر بالفعل في الكثير من الدوغماءات الدينية؛ ولذلك فليس غريباً أن المنطق كان الهدف الرئيسي الذي هاجمه السلفيُّون. ومع ذلك، فإن تحليل مسار تطور الفكر العلمي يبين لنا أن أهمية العقل (Ratio) والمنطق المنبثق منه، كانت في تعاليم المشَّائيين الناطقين بالعربية مفرطة في النمو من وجهة النظر المعاصرة. ذلك أن المنطق برز، في معنى من المعاني، بوصفه مرادفاً للمخطَّط العام الذي يقوم عليه العالم: الله (الواجب الوجود) - نور العقل الفعَّال - معرفة العالم المادي ومعرفة الأشياء الملموسة. فالقياس المنطقي، والاستنباط (Deduction) (المنطق من مقدمة صغرى نحو الاستنتاج) لم يمثِّلا منهجاً رئيسياً للمحاجة

---

(١) انظر: ابن سينا - داشين - نامه، ستالين أباد، ١٩٥٧، ص ٨٩ (بالروسية).

فحسب، بل لتحصيل معرفة جديدة أيضاً. وغني عن البيان أن الاستقراء (Induction) استُعمل طبعاً بوصفه واحداً من أشكال البرهنة. غير أن ابن سينا، كغيره من معاصريه، رأى في الاستقراء وسيلة محدودة، فخلع عليه دوراً مساعداً خلال صوغه المعارف الأولية الافتراضية.

لقد حاول العلم في عصر ابن سينا أن يبرهن قبل كل شيء على وحدة الأشياء متجسِّدة في المبادئ العامة، بيد أن هذا النزوع أدَّى بصورة حتمية إلى المبالغة بأهمية العام. ولهذا السبب ليس من النادر أن نعلم أن الحديث لم يكن يجري عن المبادئ، بوصفها تجسيداً لوحدة الأشياء، بقدر ما كان يتناول تجسُّد الأشياء في المبادئ العامة. فنحن واجدون عند ابن سينا باستمرار ميلاً نحو وضع الشيء تحت المبدأ، بحيث يتحوَّل هذا الأخير عنده إلى مركز للتحليل. فابن سينا يعتبر أن ظواهر الأشياء (أشكالها الخارجية) تنبثق من ذلك الشكل الموجود في وعينا. أما واجب الوجود الذي يدرك جوهره، أي يدرك ذاته، فهو الشكل النهائي (**الحدِّي**) للمبدأ العام، الذي يعطي جوهره بدوره الوجود للأشياء جميعاً. وهكذا، فإن جميع الأشياء، يدركها المبدأ العام بفضل جوهره، وليس لأن الأشياء هي علة إدراكه، بل على العكس من ذلك، لأن إدراكه هو علة الأشياء الموجودة جميعاً.

وفي بعض الأحيان يصبح العقل الفعَّال ذاك المبدأ. فبما أن **المعقولات** موجودة **بالقوة** في النفس، وبما أنها تتحول لتتجسَّد **بالفعل**، فلا بد من أن يكون هناك مبدأ عقلي يضطر المعقولات إلى الانتقال من

حالة القوة إلى حالة الفعل. وليس من شك في أن هذا المبدأ العقلي هو العقل القريب من عالمنا، وهو ما يطلقون عليه اسم العقل الفعَّال. ومثل هذه الآراء نجدها عند ابن سينا في «كتاب النجاة»، حيث يلاحظ أن العقل في حدود معينة يعقل ذاته بل يعقل الجسم المعقول، لأن هذا الجسم المعقول يتخذ شكلاً، بفضل ذلك الشكل الذي يُعتبر بحق الشيء المعقول الأقرب. وهكذا، فإن ما يُعقل هو الشكل وليس الثلج أو البرد، على سبيل المثال.

وإذا أردنـــا أن نعطي تفسيراً أنطولوجياً - غنوصياً (معرفياً، عرفانياً - **المترجم**) لاستخراج المعرفة بالاستنباط كما فهمه ابن سينا فإن ما ينتج لدينا هو التالي: إن المقدمة الكبرى للمعرفة هي في الواقع معرفة إلهية كاملة عن المفاهيم، أي عن طبقات الأشياء بصفاتها البديهية، وإلى هذه المعرفة الإلهية يُشرك الإنسان، ولكن الوعي البشري سادر بلا تناهٍ في قصوره عن الكمال والوضوح، اللذين تتسم بهما معرفة الله. وعبر العقل الفعّال، أي عبر وسم الأشياء بالمعقولية العقلية للتحديدات العرضيَّة وللأشكال الموجودة بين مجال الأفكار وبين عالم الأشياء السفلي، تصبح المعرفة واقعية.

ويحتل البحث الميتودولوجي المُسمَّى «الحدود الوسطى» مكاناً متميِّزاً في المفهوم الذي نحن في صدده. «فالحدود الوسطى» بإمكانها أن توحِّد بين الشيء وبين الفكرة العامَّة، وأن تُصدر جوهرها وتُتبعهُ إلى هذه الفكرة. وإن الجهود التي يبذلها الإنسان تتَّجه دائماً نحو

اختفاء ما هو فردي وراء ما هو عام من معارف سبق وأدركها الإنسان. فحذاقة امتلاك «الحدِّ الأوسط» هي صفة مميِّزة للإنسان. فبمساعدة هذه القوة، التي يدرك بواسطتها الإنسان الفكرة المجرَّدة العامة (كما يؤكِّد ابن سينا)، يمكن للمرء فصل المجهول ممَّا هو معلوم. إن هذا فعلٌ يرتبط بمسألة الحقيقة والزيف. وأمام الباحث تنطرح التساؤلات: هل من الصحيح اعتبار هذا الشيء المُعطى، هذه الظاهرة الملموسة، شيئاً شاملاً وظاهرة عامَّة؟ ثم ماذا يُمثل هذا المُعطى المحدَّد، الملموس، من وجهة نظر طبقات المفاهيم التي يعرفها الإنسان؟ وماذا تمثِّل من وجهة نظر العموميات والشوامل التي باتت مثبتةً في الكتب والمصنفات والمتناقلة عبر الآراء أو المُدركة ببساطة لكونها بديهيات؟

يحدد ابن سينا في مؤلفه «القانون في الطب» المواد التي يتعيّن على الطبيب وصفها بجواهرها فقط، وهي مواد اعترف بها أعلام العلم واعتمدوها، ومنها الاعتراف بالعناصر والعصارات والقوى أما في ما يتعلَّق بالأشياء، والتي ينبغي للطبيب وصفها والبرهنة عليها، فهي الأمراض وأسبابها الجزئية وعوارضها. ومجال المعرفة هذا بالتحديد، الذي يشكِّل «الحدود الوسطى»، بحيث يمكن التثبُّت من صدقيته وحقيقة أمره.

ويمكن وضع المشكلة على نحو آخر. فالمقدمة الكبرى هي المعرفة الإلهية عن الممكنات أو الاحتمالات المنطقية. فعلى مستوى الكليات - المستوى الأنطولوجي الأساسي بالنسبة إلى ذاك العصر

- يوجد كل ما هو معقول منطقياً. ومن المحتمل جداً أن كل ممكن منطقياً في العالم اللامحدود، اللانهائي، الذي يراه الله ويعرفه بكمال حجمه وسعته، هو موجود حقيقةً. أما بالنسبة إلى الإنسان بكل ضيق أفقه، فإن الحقيقي ليس ما يستخلص منطقياً ببساطة ودون تناقض، بل إنه ما يصادفه. وتكمن مهمة معرفتنا وادراكنا في أن نثبت أيَّ الامكانات المنطقية تُوقعنها الأشياء أو الظاهرات التي تصادفنا تحديداً في سياق عملية التجربة. وهذا ما يُقصد، بالتحديد، بجعل المفهوم الجزئي وراء المفهوم المعروف أو تحته، أو العثور على «الحدّ الأوسط». فإذا تمَّت معرفة الفئة التي تنتمي إليها هذه الجزئية بشكل صحيح، يكون قد تمَّ العثور، بشكل تلقائي، على الخواص المميِّزة لهذه الجزئية.

وإذا كان علم العصر الحديث يحاول العثور على طرق تتخطَّى حدود التأمُّل، كما يحاول مجابهة الوعي بالشيء الواقعي الفعلي، وجعل هذا الأخير مقياساً لحقيقية المعرفة ومعنويتها؛ فإن عالِمَ القرون الوسطى لم يجد مخرجاً يعبره إلى خارج نطاق التأمُّل عادة، علماً بأن ثمة استثناءات نادرة، نسوق البيروني مثلاً، ومعه ابن سينا - بشكل جزئي - ومعهما علماء آخرون. فعالم القرون الوسطى رأى أن مهمة الباحث كامنة في تنظيم المعرفة التي جُرِّبت بواسطة معايير ذهنية داخلية. وهكذا، فالمعرفة العلمية، وكما أشرنا آنفاً، كانت اتحاداً بين التأمُّل وبين التصوُّرات الموحَّدة التي تشكَّلت في مجال التجربة، حتى أنه ليس من النادر أن نصادف هذه المقولة عند ابن سينا نفسه.

وهذه هي البراهين على العلائق (والأصح اللاعلائق) التي تربط بين النفس العاقلة والجوهر النبوي[1]. وهذا هو أساس التفسير السينوي لعدم وجود الفراغ. فالبرهان ينبني عنده على محاكمات تشكِّل أساسها مفاهيم الجوهر والجسم والحجم، المأخوذة من مجال التصوُّرات اليومية المعتادة. وبالاتساق مع هذه المحاكمات السينوية فإن الفراغ هو جوهر يتمتَّع بحجم، أي إنه لا يعدو أن يكون جسماً. ولكن، وبما أنه لا يمكن للجسم أن يقع في الجسم، يمكن استنتاج انعدام الفراغ.

ويمكننا ايراد تفسيرات وبراهين كثيرة أخرى يقدمها ابن سينا في ما يتعلَّق بهذا الموضوع. وممَّا يعتقد أن هذه التفسيرات والبراهين تعتبر بالنسبة إلى مؤرخ الفلسفة أموراً مهمة ومثيرة للاهتمام، لأنها تميط اللثام عن الأساس الميتودولوجي لنشوء الميل الجديد في البحث العلمي، أي الأساس الميتودولوجي لإمكانية ووجود عدد من النقائض المنطقية (Antinomies) التي لم تُحلّ في حدود «النموذج» (Paradigm) المعتمد، والتي تتطلَّب خروجاً على مخطَّطٍ معتمدٍ سابقاً وإدخالها في مخطط آخر أو في مجالِ «لا تأمُّلي» آخر ومغايرٍ تماماً، مجال تجربة انتظمت على نحو مغاير تماماً.

بيد أنه، ولكي تنشأ حاجة إلى المحاكمة والنظر في المسألة، وبالتالي لكي تجري إعادة نظر في «النموذج» القديم، فقد كان لا بد من وعيه (أي «النموذج») وإدراك محدوديِّته وعدم قدرته على حلِّ

---

(١) انظر ابن سينا، كتاب النجاة.

التناقضات الناشئة، إبان وصف مضمون العلم ووعي تناقضية المعرفة العلمية وعدم صدقيتها ومعنويتها. كما لا يقتصر الأمر على وعي ذلك ببساطة فحسب، بل التشديد على الوضع المتأزِّم الناجم. بيد أن مثل هذا الوضع لم يكن ليوجد بعد في العلم الإسلامي في الشرق إبان القرن الحاد ي عشر الميلادي. لقد لعبت المشّائية - وبشكل عام لعب الفكر العلمي القديم - هنا دور النظرية العلمية/ الفلسفية، الأكثر طليعية، المؤهَّلة لصوغ المعرفة ضمن الشرائع الموجودة.

وإن الاستنتاجات الجذرية المدعَّمة بالمنطق والمحقَّقة بواسطته، والمأخوذة من الملاحظات والمراقبات، قد صيغت على شكل مبادئ عامَّة لهذا العلم أو ذاك، لتشكِّل قاعدة لمعارف ثابتة لا تقبل جدلاً، ولا تبعث على شك. ومن الطبيعي أن نماءً معرفياً كان دائماً ينجم من اكتشافات اختبارية جديدة، ممَّا كان يدفع باتجاه بلوغ استنتاجات استقرائية جديدة تحمل في طيَّاتها تصحيحات لمفاهيم سائدة. ولكن التصوُّرات الجديدة المحصول عليها من هذا الطريق لم تكن لتكتسب - عادة - شكل المعرفة الفعلية؛ فكان فكر العالم يحاول تنسيبها في المخطط الموجود، الراسخ، الموروث عن السابقين.

والايمان بعدم قابلية تعاليم أرسطو للمحاكمة والدحض أو المحاجة قد ترك بصماته على آراء ابن سينا. فالطبيب العظيم، الذي أرسى أُسُس تشخيص جديد لعدد من الأمراض، والمتضلع من علم الصيدلة، عزا الأمراض التي درسها وحدد طرق علاجها إلى التعاليم

العامة الآتية من الطب الاغريقي القديم حول الأركان[1] الأربعة (التي تتناسب والعناصر الأربعة المكوِّنة للعالم)، والتي بها يتمُّ تفسير جميع ظاهرات علمي الوظائف والمرض (الفيزيولوجيا والباثولوجيا). ويسوق ابن سينا مثلاً، منطلقاً من وجهة نظر مفهوم انعدام الفراغ، الملاحظة التالية: عندما يتجمَّد الماء في وعاء فإن هذا الوعاء ينكسر. فبتأثير البرد تتقلَّص الأجسام، وهذا ما كان حقيقةً معترفٌ بها. ولأنه لا وجود للفراغ فإن جسم الوعاء ينكسر وعلى هذا المنوال تنبني كثرة من محاكمات ابن سينا وأقيسته.

غير أن مواقف جديدة حيال المعرفة - مقارنة بالعلم القديم - قد نشأت عند ابن سينا كما عند سابقيه، هذا إذا لم نذكر معاصره البيروني. ففي أبحاث ابن سينا يمكننا رؤية عناصر المحاجة والبرهنة التي يمكن تحديدها في عصرنا الراهن بأنها «تجربة» أو «اختبار». وفي هذا المفهوم فنسب مركَّباً كاملاً من العناصر المكونة (Components)، وهي على سبيل المثال والحصر معاً: الاختبار المفكَّر فيه والممارسة التطبيقية وفئة الاختبار الحاسم المنتهي إلى حلّ. وفي اعتقادنا أن الخصائص الأساسية المميزة لهذا المركَّب ليست سوى خصائص النشاط الشيئي - التطبيقي والتدخُّل الفعّال في عملية الملاحظة والنزوع إلى إبراز

---

(١) وردت كلمة «عصارات» بالروسية إزاء كلمة «الأركان» وهي التي وردت حقاً عن ابن سينا في كتابه «القانون في الطب»، طبعه بولاق (صورة دار صادر - بيروت)، الجزء الأول، (التعليم الثاني في الأركان)، ص٥. (المترجم).

لامعنوية المعرفة المحصول عليها ولاصدقيتها ودحضها وإخضاعها لاختبار «تماسكها»، وتقديم مبدأ «الشك» الميتودولوجي على أي أمر آخر.

وبالطبع، فإننا لا نستطيع العثور عند ابن سينا على هذه العناصر «الاستنباطية» لميتودولوجيا العلم المُعاصر، غير أننا لا بد واجدون انعطافاً في فكرة باتجاهها. وللتأكيد على ذلك نحيل أنفسنا على تحليل ممارسته ونشاطه الطُبيين، اللذين وقعا تحت تأثير الاتجاه التجريبي في فكر جالينوس وسكتوس امبريكوس[1] العلمي القديم. ومن الطبيعي أنه كان على ابن سينا، باعتباره طبيباً، أن يحاول التحقُّق من صحة الاستنتاجات الناشئة من التطبيق والممارسة، إلى جانب متابعته الملاحظات البسيطة. ففي كلامه على التعليم عن الأدوية كتب ابن سينا يقول: «الأدوية تتعرَّف قواها من طريقين، أحدهما طريق القياس والآخر طريق التجربة... إن التجربة إنما تهدي إلى معرفة قوة الدواء

---

(١) سكتوس امبريكوس (Sectus Empricus): (٢٠٠ – ٢٥٠ م) فيلسوف وفيزيائي يوناني من أتباع إينسيديموس. من مؤلفاته الباقية: الفروق البيرونية ضد الرياضيات، وهي تلخص الحجج التي استخدمها الشُّكَّاك القدماء (أصحاب نظرية الشك) لدحض أفكار الفلسفة «القطعية»، عن امكان البرهنة على المعرفة المسلَّم بها. وكان سكتوس يفترض أن الانسان يسترشد في الحياة بالمتطلبات الطبيعية والميول والعادات والقوانين والتقاليد وبالحس المشترك فوق كل شيء. (المترجم).

بالثقة بعد مراعاة شرائط إحداها»[١]، ثم يلي ذلك تعليمات طرائقية في كيفية إجراء التجربة، والتي منها: انتشار المرض أو العلة التي يجرب عليها الدواء، وجود علة مركبة لا تسمح بتحديد سبب هذا التأثير أو ذاك من تأثيرات الدواء، و«أن تكون التجربة على بدن الإنسان، فإن جُرِّب على غير بدن الإنسان جاز أن يتخلَّف من وجهين، أحدهما أنه قد يجوز أن يكون الدواء بالقياس إلى بدن الإنسان حاراً، أو بالقياس إلى بدن الأسد والفرس (يقصد الحيوان) بارداً»[٢].

ولا بد من القول إنه ظهرت في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط وآسيا الوسطى، آنذاك، قاعدة واسعة للممارسة الطبية. فكشافة سكان المدن والشبكة المركَّزة لطرق التجارة ووجود جموع دائمة من التجَّار المقيمين والمرتحلين من جهة، وانتشار الأوبئة وضرورة عزل المرضى ومعالجتهم من ناحية أخرى، كل ذلك اقتضى تنظيم المشافي البيمارستان، كأحد أشكال الخدمة الطبية. ففي هذه المشافي لم يكن اتصال الطبيب محصوراً بمريض واحد بل بعشرات ومئات المرضى، مما أتاح الفرصة له للتحقُّق من معارفه ومعلوماته الطبية بالاختبار والتجربة. ولقد جاء في كتاب «قابوس نامه» الذي صنَّفه أحد معاصري ابن سينا ورد أنه على الطبيب أن يعمل في المشافي فيعاين كثيراً من

---

(١) ابن سينا، القانون في الطب، مصدر سبق ذكره، الطبعة نفسها، ص ٢٢٤، في المقالة الثانية: «في تعرف قوى أمزجة الأدوية بالتجربة. (المترجم).

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ – ٢٢٥.

المرضى ويعالجهم، ويرى بأمِّ عينيه ما كان قرأ عنه في الكتب، وقصَّر عن معالجته سابقاً؛ فكان من شأن ذلك الميدان التطبيقي الجديد أن دفع الطب ليدخله في دائرة العلوم التجريبية.

هذا، ولقد وسَّع ابن سينا وغيره من معاصريه ميدان المعرفة التجريبية إلى حدٍّ كبير، حتى شمل نشاطهم ميادين العلوم الأخرى. فكانت المعطيات المختلفة ومشاهدات المعاينين والأساطير تُجمعُ بدقة بالغة، وكان يُعمد إلى توصيفها وتسجيلها وحفظها. ثم إن المشاهدات كانت تُقارن، والوقائع تثبت، وتعارض الظاهرات المتماثلة بعضها مع بعض إذا ما بدت على اختلاف أو تباين. فالبيروني، مثلاً، يلاحظ تشابه فعل الكهرمان والحديد الممغنط، وابن سينا يقارن ظهور العرق (الندى) على إناء تعرض للحرارة بعد ابتراد كالهواء النقي البارد يشكّل الغمام والضباب فوق قمم الجبال. وإن الحكم بالمماثلة في عدد من الحالات أتاح الفرصة لصوغ مفاهيم أوَّلية، يمكن بواسطتها التعبير عن الطبيعة العامة للظاهرات الملاحظة.

واقتضت نظم المشاهدات المعقدة والدقيقة استخدام الأدوات والأجهزة وتحسينها. فقد أنشأ ابن سينا أثناء مراقبته الأجرام والكواكب أدوات وأجهزة لم تكن موجودة قبلاً وصنَّف فيها مبحثاً. وكان كثير من أنواع هذه المشاهدات والملاحظات يتضمَّن، بشكل حتمي، تحققاً من مدى مطابقتها الواقع وفي الممارسة. وعلى تماسك الفكرة القائلة بضرورة التحقُّق من المعرفة عبر التطبيق والاختبار تشهد

القصة الفلسفية «حي بن يقظان» لابن طفيل، حيث ورد، على وجه الخصوص، أن من الملاحظات الحسِّية ما ثبت بالملاحظات الناجمة عن التجربة. وبكلمات أخرى، ينتج أن الممارسة، في حدود معلومة، تلعب دور المعيار الذي به تقاس صدقية الإنشاءات النظرية.

وفي بعض الأحيان يجد العالم نفسه يخوض في عمليات طبيعية. فقد حاول ابن سينا خلال انشغاله في نظرية تكوُّن الأحجار أن يدرس كل التشكُّلات الطبيعية التي صادفته، فمارس عليها اختباراته. ففي خورازم شغل نفسه في إذابة جسم سقط من السماء أثناء الرعد، وكان على شكل رأس سهم. وقد ذكر أنه من الضروري معرفة الصفات المختلفة لهذه الجواهر أو تلك، لأن ذلك يعتبر الأساس لبناء الأشياء وإزالتها. وبالرغم من أن الكلام في هذا التقرير يجري عن معرفة الحقيقة بوصفها أساساً وقاعدة للممارسة، فإن الممارسة تعتبر هنا النشاط الهادف إلى بناء شيء جديد أو تهديم كيفيته وإزالتها لا بالطريقة الميكانيكية بالارتباط مع تغيّر في جوهر الشيء وطبيعته. وهكذا تنشأ العلاقة ما بين معرفة الحقيقة والقدرة على التأثير في طبيعة الشيء. ولم يعد المرء بحاجة إلا إلى خطوة واحدة لكي يرى هذه العلاقة المتبادلة المتعاكسة، ولكي ينتقل إلى مرحلة التطبيق الاختباري (التجريبي) باعتبارها طريقة للمعرفة. وثمة ما يشبه هذه الفكرة يرتسم في كتابة ابن سينا، حيث يقول في «كتاب النجاة» إنه إذا تحدَّدت هذه العلائق بالصدفة البسيطة لما أمكن ظهورها دائماً ولما حدث ذلك في كل الحالات.

ولم يكن التصوُّر الحقيقي عن التجربة غريباً أو قديماً، خصوصاً بالنسبة إلى العلم القروسطي. ونحن نقصد هنا التصوُّر المتعلِّق بالتجربة المفكَّر فيها أو التجربة الذهنية، وإن لم تكن، في الواقع، قد تكوَّنت بشكلها المفهوم. وعلى سبيل المثال، يبني ابن سينا «تجربة ذهنية» عندما يرفض الجاذبية، ويبرهن الموضوعة المشّائية القائلة بحركة الأجسام الطبيعية، أي نزوعها نحو مكانها. فلو كان الجسم منجذباً – على حد قول ابن سينا – كانجذاب النار إلى السماء والحجر إلى الأرض، لانجذبت الأجسام الكبيرة والثقيلة بشكل أصعب، ولانجذبت الأجسام الصغيرة والخفيفة بشكل أسهل؛ إلا أننا نرى في الواقع عكس ذلك. وإذاً، فللحركة طبيعة أخرى.

كان الاستعمال الواسع لطريقة البرهان «**من النقيض**»، التي بالرغم من أنها كانت موجودة في العصور القديمة، إلا أنها لم تتجاوز عملياً حدود الرياضيات، عنصر المبدأ الميتودولوجي للتجربة – وللتجربة الذهنية تحديداً – هذا المبدأ الذي بلغ مرحلة النضج. أما عند مفكري الشرق العربي القروسطي، فقد أدخل هذا الاستعمال إلى ميادين مختلفة من ميادين العلم باعتباره طريقة لبناء الفكر. وفي بعض الأحيان، أضحت مثّل هذه الحجَّة التي أشرنا إليها باسم: «من النقيض» كثرةٌ من الحقائق الفعلية والانحرافات الحادثة في مواضيع الأبحاث الفعلية. وعلى سبيل المثال، يلاحظ ابن سينا، لدى وصفه عمل الدماغ، أن حافظة الفنطاسيا[1] هي القوة المدركة، وهي مرتبة

---

(١) أو الحس المشترك كما يسميها ابن سينا أيضاً. (**المترجم**).

في أول التجويف المقدم من الدماغ. ولهذا السبب فعندما يمس هذا القسم ضرر أو تلف تصاب القوة المدركة بالخلل. وأما حافظة الفكرة، بحسب ما يراه، فتلك القوة التي يسميها «الحافظة الذاكرة»، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخَّر من الدماغ[١]، ولذا فإن إصابة التجويف المذكور يعقبها خلل في وظيفتها التي مؤدّاها حفظ الفكرة.

ومن المفاصل المهمة التي أسهمت في رسوخ الطريقة الجديدة ذلك الشكل من التحليل الذي كأنه النقد المنطقي، والذي، أيضاً يقوم في نقض أي موضوعة وإيصالها إلى العدم. ولكي ينقد ابن سينا محاكمة غير صحيحة يدخل في تحليله قياساً منطقياً «تجريبياً» وآخر «معكوساً»، بحيث يتيحان له إبراز الطابع الفعلي للمعرفة، الذي يؤكد المعارض صحته، موجهاً بذلك الضربة إلى المدَّعي زوراً وزيفاً. فالعالم هنا يميل إلى اكتشاف اللاصدقية – وليس البرهنة على الصدقية – كما يسعى إلى نقض كل هذه الاحتمالات، توصلاً إلى الإبقاء على احتمال واحد، بحيث لا يستتمُّ سياق هذه العملية إلَّا بالاستعانة بمعايير ومقاييس منطقية. ويعتبر هذا اتجاهاً جدِّياً في تطوير طريقة البحث العلمي، إذ يجري الارتكاز الواعي على استخدام المتناقضات أو النقائض والمحاجة بالتقابل بوصفهما معيارين مركزيين من معايير التحليل.

وإن التوجُّه نحو استخدام النقائض، باعتبارها إجـراءً

---

(١) النفس البشرية عند ابن سينا، مصدر سبق ذكره، ص ٦٠. **(المترجم)**.

ميتودولوجياً استدعى مجدَّداً ضـرورة تحديد صحة المعرفة وصدقيتها، وكذلك صحة المقدِّمات الأولى التي تأسَّست عليها المعرفة نفسها. أما المقدمات الأولى، التي تُقبل دون برهان، فليست تقتصر على المبادئ الأولية ذات الطابع الأكسييومي، بل شملت كذلك الإحساسات، والانطباعات التي تراكمها الحياة، والمعارف المكتسبة من طريق التربية، والآراء العامَّة وحتى الافتراضات والمقترحات، والموضوعات التي لم يسبق أن خضعت للشك وللنقض. ومن الطبيعي أن تكون الإنشاءات الفكرية - سواء كانت يقينية (Apodeictic) أو جدلية وسفسطائية فضلاً عن ذلك - قد تطلَّبت تحقُّقاً وتحليلاً دقيقاً يتولاه العقل في سلسلة عمليات ذهنية. وكان من الضروري القيام بعمل يُفرز مجال المعرفة الصحيحة ويفصلها عن مجال الرأي. وهذا، في ذاته، كان يعني تأكيد النقائض ومعارضة الحقيقة بالكذب، والصدقية باللاصدقية ونزوع الروح إلى الإيمان بأمرٍ ما، ولكن، وفي الوقت نفسه، إدراك الاحتمال النقيض[١]. أما في ما يتعلَّق بمجال الرأي، الذي اعتبره أرسطو، ومن بعده تلامذته الشرقيون، مجالاً أساسياً معيشاً في الحياة اليومية لتشكُّل المعرفة الأولية المشروطة، فهو مجال ذو وضعية متبدِّلة، أي عندما يكون الحقيقي مقبولاً في حالة معيَّنة، في حين أنه يبدو كاذباً في حالة أخرى.

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، المنطق، الفصل ٦.

ويرد الرأي الأرسطوي، المتعلق بالديالكتيك (أو الجدل) وبوصفه «فنَّ الاكتشاف»، في مفهوم ابن سينا الذي يؤكد أنه بواسطة أدوات القياس الجدلي تمكن البرهنة على ما هو موجود أو غير موجود. ولذا، فعندما تُورد الأقيسة الجدلية في أي مسألة من المسائل...، فإنه يمكن اكتشاف الحقيقة إذا ما فُكِّر في هذه الأقيسة تفكيراً جيداً.

وهكذا، تدخل مفاهيم «الإمكان» و«الاحتمال» و«التناقض» في العلم المشائي باعتبارها مميزات أساسية للبحث. ولكن مع ذلك يفترض الاعتراف بـ«لا صدقية» مجال المعرفة الواسع وتقريبيتها ولا إطلاقيتها ونسبيتها، وبالتالي، الشك فيها. بيد أن «الشك» لا يصبح عند المشَّائين الشرقيين مبدأً ميتودولوجياً للبحث. ومن حيث الشكل، تظل بنية الفكر عند ابن سينا تقليدية في الكثير من جوانبها. فهذه البنية تمثِّل تنوعاً ضمن الوحدة كما حدَّد الباحث فهمي جدعان (Fahmi Jadaan) نمط وعي المفكر الشرقي القروسطي[1].

ودون أي جدال، فإن ابن سينا، كغيره من الفلاسفة المعاصرين له، قدم مأثره هائلة في إبراز دور العقل البشري وبناء صورة العالم التي يحتل فيها الإنسان مكاناً مهماً، بوصفه جزءاً مكوِّناً من نشاط العقل الفعَّال. ولعلنا واجدون وراء المصطلحات التقليدية (وأحياناً الدينية) مضموناً غير ديني البتة.

يؤكد ابن سينا أن الإنسان لا يستطيع الانسلاخ عن الروح

---

(1) «Studia islamica». P. 1973, XVIII.

الإلهية بأي شكل من الأشكال، رغم كل علاقاته التي تشدُّه إلى المادة (الأجسام). فهو يقع بين هذه الروح وبين المادة ولهذا السبب فهو لا يستطيع، على أي نحو، أن يكون وحيداً مع المادة، موجوداً في الطبيعة ومتحسِّساً ذاته فيها وتأثيراتها فيه وتأثيراته فيها. فالإنسان هدف الطبيعة وهو يقف فوقها، إذ فيه جوهر إلهي يسمو على الطبيعة. ولهذا فإن الإنسان بمقدوره اتخاذ موقف فوقي من الطبيعة، إذ هو ليس عبداً لها. ولكن، وفي الوقت نفسه، فإن المادة جوهر ليس من خلق الله كلية بل هو من إبداعه جزئياً؛ ولهذا، فالإنسان وروحه والعقل يجب أن تعتبر من مشروطية المادة. والطبيعة والإنسان يلتقيان، غير أنه لا الطبيعة لا تؤثر في الإنسان بصورة محدَّدة ولا الإنسان كذلك في الطبيعة.

وممَّا يتهيَّأ، أن فكر الإنسان يخشى الأخذ على عاتقه حلَّ كل المسائل وتحمل مسؤولية الإجابة عنها بشجاعة. فهذا الفكر مجبر، في نهاية المطاف، على السعي لنيل الدعم والمساعدة من الواجب الوجود ومن عقله، ذلك أن نور هذا العقل يحرِّر الإنسان من ظلمات الشك والخوف ويهديه إلى سكينة الإيمان والصدقية. ففي «وصف الحياة» يتذكر ابن سينا أنه كان عندما يشعر بالضياع في حل مشكلةٍ ما ويعجز عن تحديد «الحدِّ الأوسط» في القياس المنطقي، كان يتوجَّه، في كل مرة، إلى المسجد، فيؤدي الصلاة ويدعو ربه، مبدع كل شيء، إلى أن يفتح عليه ما خفي ويسهل ما انغلق على فهمه. وهنا نرانا نقارب واحداً من مظاهر عملية المعرفة (الإدراك)، ألا وهو الحدس الذي يعطي

الإنسان «الأشياء الأولى للحدس العقلي»، كالاقتناع، مثلاً، بأن الكُلِّي أكبر من الجزئي وهكذا... وعندما تتَّحد النفس العاقلة بالعقل الفعَّال، فإن خسرانها أدواتها لا يضيمها ولا يؤثر فيها في شيء، لأنها قادرة على الإدراك بجوهرها...، لا عبر أدواتها[1].

وفي برهانه على الاستقلال الجوهري للنفس العاقلة عن الجسم، يقترح ابن سينا «التجربة الذهنية» التالية: يتمُّ نمذجة وضع مُبتدع، يستثني أيَّ فعلٍ مؤثِّرٍ في الإنسان من الخارج وأيَّ مُدركٍ بالإحساس: كأن نقول إن الإنسان خلق كبخار في الهواء أو في الفراغ، بشكلٍ لا يكون معه الهواء قابلاً للإدراك، ولكي تكون كل الأعضاء منفصلة فلا يتلامس بعضها ببعض. وعندئذٍ فليسأل نفسه: أمتأكد هو من أن وجوده الذاتي حقيقي وذو صدقية؟ وما من شك أنه حتى في هذه الحالة سيؤكد وجوده، على الرغم من أنه لن يعثر على وجود أي من أعضائه الداخلية أو الخارجية. وهكذا، فإن هذا الجوهر، جوهر الوجود الذي برهن عليه، يُميِّزه جوهراً له، وهو ليس سوى جسمه وأعضائه التي لا تثبت بكونها معلومة. وبذلك، فإن الثابت يتميَّز بأداة تدل على وجود النفس بوصفها جوهراً مختلفاً عن الجسم ومغايراً له.

إن مضمون هذه الملاحظة يتيح الفرصة لبعض الباحثين للعثور على توازن بين فكر ابن سينا وبين آراء ديكارت: (Cogito ergo sum). غير أننا نعتقد أن توازي فكري هذين الفيلسوفين لا يعدو أن يكون

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. الطبيعة وما وراء الطبيعة، الفصل ٧.

توازياً خارجياً، فما يوحدهما هو تشابه التجربة المعيشة التي نجد، بالمناسبة، وصفاً لها عند أوغسطين، ثم عند الغزالي ومفكرين آخرين ممَّن كتبوا بالعربية ونطقوا بها. غير أن مقاربة هذه التجربة تختلف عند كل منهما. ففي ما يتعلَّق بابن سينا فإن محاكمته - المبنية على منظومة حجج مكرَّسة للدفاع عن مقولة خلود النفس - حول علاقة الإنسان بالعقل الفعال بواسطة نفسه تلك، تعتبر إحدى محاولات تحليل بنية والإدراك وبنية المعرفة والوعي الإنسانيين وتناسب الحسي والمعقول وتناسب الجسم والعقل. فمبدأ ابن سينا الديني يقابل المعارف، التي يتجسَّد فيها العقل الفعَّال الذي لا يخطئ، بجوهر الإنسان، ذلك الجوهر الذي ينتزع الإنسان من عالم الأشياء الصدفية المزيفة، ومن عالم المعارف المزيفة (احتمالاً) إلى عالم الحقيقة، عالم الصدقية. فالإنسان وعقله يعثران على قرينة تدلهما على صدقية مجال العقل الفعال فوق - الإنساني، هذا العقل الناتج، الفائض عن الواجب الوجود. وهكذا، وبالرغم من أن المقدمات الأوَّلية للمعرفة لا تحصل من طريق الاستنتاجات المنطقية، بل نتيجة للتجربة غير المباشرة، فإن المخطَّط القياسي، المنطقي - الاستنباطي للوعي الإنساني يأخذ عند ابن سينا، وبالتحديد، كيان البنية الكونية للوجود.

***

إن إبداع ابن سينا، على تنوعه، يبرز السمات العامة التي ميَّزت الفكر العلمي - الطبيعي للقروسطية العربية - الإسلامية: فهو يبرز الإخلاص للنموذج القديم وبداية الانسلاخ عنه والتطور الضعيف

للمعرفة التطبيقية وتغلُّب الطريقة التأملية في بناءات العلم وغياب عناصر التجربة فيه وتولُّدها في الوقت نفسه، ذلك أن التجربة هي الركيزة للبحث العلمي الحديث، الذي طور أسسه فرنسيس باكون وديكارت في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

إن مفاهيم «المواد البسيطة» و«العناصر» القريبة من التجربة اليومية المعيشة، ولا انفصامية هذه التجربة والتصوُّرات العلمية؛ كل ذلك لم يتح الفرصة لتوسيع مجال النقائض ولتطوير طريقة المقابلة والمعارضة والنقض قبل التوصُّل إلى مبدأ الشك الميتودولوجي، بما يمكِّن من تحويل التجربة اليومية إما تجربة علمية تستدعي ممارسة وتطبيقاً.

إن الطريق الذي قطعه العلم من الدوغما إلى النموذج، ومن التأمل إلى التجربة ومن البداهة إلى الشك؛ كان طريقاً صعباً وطويلاً. وإنه لمن المهم، بل من الواجب، أن يجري تقويم يأخذ في الاعتبار كل حقيقة من حقائق الإبداع العلمي وفي كل مرحلة تاريخية وعلى طريق تطوُّره من العصر القديم حتى الحديث، من المشائية إلى العلم الذي أرسى أسسه كل من باكون أوكَّام وغاليلي وديكارت وابن سينا وغيرهم كثير من علماء الشرق العربي القروسطي.

«روبنسوناذة»[1]

ابن طفيل الفلسفية

بقلم: آرتور ساغادييف
ترجمة: محمد هلال

سعى الممثِّل الأول الكبير للفلسفة المشائية في اسبانيا الإسلامية القروسطية ابن باجة (أواخر القرن الحادي عشر - ١١٣٩) في مبحثه «تدبر لمتوحِّد» للبرهنة على امكان التوصل إلى الفضائل الفكرية والأخلاقية عبر فيلسوف واحد أو عدة فلاسفة بالاستقلال التام عن المجتمع وعما يسوده من مبادئ الأخلاق والنظرة إلى العالم، التي يجب، بالضرورة، أن تكون مبادئ غير ناجزة لأنها مفصَّلة على قياس «الجمهور الواسع» الذي يكوِّن السواد الأعظم في المجتمع. فالجمهور الواسع لا يمكن أن يغتذي إلَّا «بغذاء الدين»، في حين أن النخبة المفكِّرة، المهتدية بنور العقل، ليست في حاجة لا إلى الدين ولا إلى القوانين.

---

(١) لعل الكاتب أراد تشبيه قصة «روبنسون كروزو» بقصة ابن طفيل «حي بن يقظان»، فأطلق عليها هذا الاسم الذي لم نشأ أن نغيّره. (المترجم).

وهذا التعليم كان بمثابة نوع من «روبنسوناذةٍ فلسفية» حاولت رسم لوحة لتطور الإنسان الطبيعي في ظروف يسيطر فيها عقله النظري على عقله العملي؛ أي أن يجسد في ذاته ذاك المثال الذي كان علم أخلاق مشّائي الشرق وأنتروبولوجيَّتهم. ومع إنشاء ابن باجة «روبنسوناذته»، تولّدت فكرة دفعت إلى العمل على صوغ نموذج افتراضي آخر هو نموذج استواء الإنسان في ظروف طبيعية مطلقة، بحيث لا يكون للوسط الاجتماعي أي تأثير في تكوُّنه هكذا بالتحديد، بحسب ما نرى، نشأت في فلسفة اسبانيا الاسلامية روبنسوناذة أخرى أرسى – قواعدها وأنشأها تلميذ ابن باجة في المدرسة المشائية ومريده ابن طفيل (حوالى ١١١٠ – ١١٨٦م)، صاحب قصة «حي بن يقظان». ففي القصة يمثِّل حيٌّ البشرية، وفي حياته يتكرَّر تاريخ تطور الجنس البشري من وضع التوحُّش إلى وضع التحضُّر، علماً أن حيّاً، في مرحلته الأخيرة، يُشَخْصِنُ المعرفة الفلسفية والأخلاق العائدة إليه فقط، ودون أن تكون هذه من شأن «الجمهور الواسع».

وفي كلامه على أصل بطل قصته، يسوق ابن طفيل رأيين، مفاد أولهما: «أنه كان، بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة، متَّسعة الأكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة. وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فَعَضَلَها[١] ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً. وكان له قريب يُسمَّى يقظان، فتزوَّجها سراً، على وجه

---

(١) عضلها، أي منعها الزواج ظلماً وعدواناً . (المترجم).

جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم. ثم إنها حملت منه، فوضعت طفلاً، فلمّا خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعته في تابوت أحكمت زمّه، بعد أن أروته من الرضاع. وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، (...) ثم قذفت به في اليمِّ، فصادف ذلك جري الماء بقوة المدّ، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة» غير المسكونة[1]، التقطته ظبية فقدت طلاها[2]، فحنَّت عليه وتبنَّته وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً؛ وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى. وهذا الرأي، بحسب كلمات ابن طفيل، الوارد من الأساطير المتناقلة، يعطي وصفاً رمزياً لهبوط آدم الأرض عقاباً له بتكوينه الذي كان عليه كما يرى «اخوان الصفاء» (أما الجزيرة غير المسكونة، فهي جزيرة سيلان (سريلانكا) حيث وضع «اخوان الصفاء» «آدمهم الأرضي» مجسِّد كل البشرية).

---

(١) لم يورد الباحث النص كما جاء في قصة ابن طفيل، بل روى مضمونه، وعند مراجعتنا لنص ابن طفيل آثرنا استخدامه كما هو وبما يوافق مضمون ما توخاه كاتب البحث، بحيث لم تتغير فكرته، ولعل في ذلك فائدة أكثر من الترجمة.
أما الطبعة التي اعتمدناها، فتلك التي أصدرتها دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية): «حي بن يقظان» لأبي بكر بن طفيل، قدَّم له وعلَّق عليه د. ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، دون تاريخ، ص ٢٧ - ٢٨. وفي اللاحق من هذا البحث سنشير إلى هذا المرجع كما يلي: (حي بن يقظان، ص...). (المترجم).

(٢) طلاها: أي وليدها. (المترجم).

أما الرأي الثاني في أصل حي بن يقظان فمرتبط بفكرة التولُّد الذاتي الطبيعي للإنسان من «طينة متخمِّرة»، أي ذاك التولُّد الذاتي الذي وصفه أرسطو في مبحثيه **«في الروح»** و**«في نشوء الحيوان»**. وتجري عملية التولّد على إحدى الجزائر الهندية تحت خط الاستواء، أي على جزيرة سريلانكا[1]. فولادة حي على هذه الجزيرة تحدَّدت نتيجة لكونها، أي الجزيرة، «أعدل بقاع الأرض هواء» وحرارة. بيد أن هذا التفسير يخالف «ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء» - بحسب ما يقوله ابن طفيل -، الذين يرون «أن أعدل ما في المعمورة الاقليم الرابع»، الأكثر ملاءمة لنشوء الحياة، وهو الاقليم الذي يُعتقد أنه من منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط.

فابن طفيل يصف ولادة حي بن يقظان من طينة متخمِّرة، متبعاً ذلك المخطط الذي وضعه ابن سينا في صدد تولُّد الروح (النفس) في الجسم البشري. ويذكر ابن طفيل أن هذه الطينة تخمَّرت «على مرِّ السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى، وكانت هذه الطينة المتخمِّرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيُّؤ لتكوُّن الأمشاج[2]، وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمَّه مشابهة بمزاج الإنسان، فتمخَّضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفخات الغليان

(١) هذا ما يراه الباحث، في حين أن ابن طفيل يتكلّم على جزيرة الواقواق مستنداً إلى ما ذكره المسعودي. راجع حي بن يقظان ص ٢٦. (**المترجم**).

(٢) الأمشاج: نطفة مختلطة. (**المترجم**).

لشدة لزوجتها. وحدث في الوسط منها لزوجة ونُفاخَة[1] صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به[2]. ويستطرد ابن طفيل قائلًا: «فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو «من أمر الله»، وتشبَّث به تشبُّثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل»[3]. وهذه الملاحظة الأخيرة ليست ذات طابع عفوي، إذ هي تنطبق مع ما جاء عند أرسطو من أن جوهر التعليم عن الروح، باختلافه عن جوهر الرياضيات مثلاً، لا ينفصل عن الجسم؛ ذلك أن الروح لا يمكنها أن تقوم بوظيفتها مستقلة عنه، بكل حالاتها كالظلم والخوف والاقدام والحب والكراهية وجميعها يترافق بهذه أو تلك من الظاهرات المادية. وهذا يعني أن ابن طفيل لم يكن يعترف، كما هو حال أرسطو، بخلود الفرد.

ويفسِّر الفيلسوف سكون الروح في الجسد على النحو التالي: «إذ قد تبيّن أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم. فمن الأجسام ما لا يستضاء به، وهو الهواء الشفّاف جداً، ومنها ما يستضاء به بعض الاستضاءة، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة، وهذه تختلف في قبول الضياء وتختلف بحسب ذلك ألوانها. ومنها ما يستضاء به غاية الاستضاءة، وهي

(١) نفاخة: فقَّاعة، جيب هوائية. (المترجم).

(٢) حي بن يقظان، ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

الأجسام الصقيلة، كالمرآة ونحوها»[1]. ومثال ذلك أيضاً، الروح الذي هو «من أمر»[2] الله، فياض أبداً على جميع الموجودات. «فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد، وهي الجمادات التي لا حياة لها(...)؛ ومنها ما يظهر أثره فيه، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها (...)؛ ومنها ما يظهر أثره ظهوراً كثيراً، وهي أنواع الحيوان (...)». وهكذا، فإن من هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس، فهو يحكي صورة الشمس ومثالها؛ وكذلك من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح، فيحكي الروح ويتصور بصورته، وهو الإنسان خاصة؛ الأمر الذي يؤكد قول الرسول العربي محمد: «إن الله خلق آدم على صورته»[3]. حتى إذا قويت فيه هذه الصورة تلاشت جميع الصور في حقها وبقيت وحدها، فتحرق سُبُحات نورها كل ما أدركته؛ فكأنها بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها، المحرقة لسواها. وهذا هو «الرُّوح

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) مستقاة من الآية االقرآنية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء: ٨٥

«ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أو تيتم من العلم إلّا قليلاً»، سورة ١٧، الآية ٨٥. المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣) هذه الجملة من حديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة (العيني، ج ١٠، ص ٤٧١)، بحسب ما أثبته د. ألبير نصري نادر في مراجعته وتحقيقه «حي بن يقظان». (المترجم).

البُنيوي»[1] (أو كما يقول ابن طفيل: «وهذا لا يكون إلاَّ للأنبياء» - «حي بن يقظان، ص ٣٠). غير أن ابن طفيل لا يغرق في التفاصيل المتعلِّقة بجوهر القدرة النبوية، مكتفياً عند ما أوردناه قبل قليل، وقاطعاً كلامه بالقول: «وهذا كله مبين في مواضعه اللائقة به، فليُرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلّق»[2].

وفي رسمه لوحة التطوُّر اللاحق للجنين البشري، وعلى خطى أرسطو والفارابي وابن سينا، يتوقف ابن طفيل ملياً عند مراحل تكوُّن الأعضاء الثلاثة الأهم: القلب والدماغ (بأقسامه: الأمامي والأوسط والخلفي) والكبد. كما يتوقف عند اثبات العلاقات الجامعة بينها على شكل نظام الرئيس والمرؤوس، والذي يبرز بموجبه **القلب** صاحباً الدور الرئيس (وهذه هي وجهة نظر ابن سينا التي يعارض بها الرأي الأفلاطوني القائل بأولوية الدماغ في الجسم البشري). وإثر تحرُّر الجنين من الأغشية التي تجلِّله وخروجه وليداً إلى العالم، بدأ بالصراخ بعد أن اشتدَّ جوعه نتيجة فقدانه المصدر الطبيعي للغذاء، وعند ذاك أتته الظبية فلبَّته، ظناً منها أنه طلاها المفقود. وفي وصفه اللاحق لكيفية استواء حيٍّ، يلاحظ ابن طفيل أن كلا الرأيين المذكورين يتطابقان.

---

(١) هذا الرمز التقديسي، الذي يلجأ إليه ابن طفيل، في سياق وصفه أصول مختلف أصناف الروح بما فيها **«الروح البنيوي»**، استخدمه كذلك ابن سينا من قبل. كما نعثر على رمز المرآة في مفصل مشابه عند الغزالي وإخوان الصفاء، وكذلك - كما يقول الشهرستاني - عند الصابئة - **(الكاتب)**.

(٢) حي بن يقظان، ص ٣٠.

ومن التقليد القديم الموروث يقسِّم ابن طفيل حياة بطل قصته إلى أطوار سبعية، أي تكوُّن كل طور من سبعة أعوام. (أو كما يذكر ابن طفيل أسابيع ومفردها أسبوع يتكوَّن من سبعة أعوام - **المترجم**).

وقد ورد ذكر تطور البشرية، وانتقالها من مرحلة الخضوع العبودي للطبيعة إلى مرحلة السيطرة عليها بـالأدوات، في كتاب اسخيل «**برميتيوس المُصفّد**». ولكن إذا حاولنا التفتيش عن المصدر الذي ارتكز عليه ابن طفيل لتكوين صورة عن أصل البشرية وتطورها، فإننا نستطيع الركون بكل ثقة إلى رسائل «اخوان الصفاء» التي اشتهرت آنذاك في الأندلس، وهذا ما يمكن تأكيده في ما يلي: ففي كلام ابن طفيل على تولُّد حيٍّ الذاتي إشارة إلى أن الرأي الذي يعرضه يناقض الاعتقاد السائد بين جمهور العلماء: «لأنه صحَّ عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة»، ويقصد الحضارة البشرية. وفي الواقع أن مثل هذا الرأي لم يكن مقصوراً على المفكِّرين الذين سبقوا ابن طفيل، كالكندي والمسعودي، بل تبنّاه كذلك أولئك الذين عاشوا بعد ابن خلدون، على الرغم من أنه كان بحوزة علماء العالم الإسلامي آنذاك كمية كافية من المعطيات التجريبية (الاختبارية) الداحضة لهذا التصور التأملي الخالص. وقد كتب المستعرب المعروف إيغناتي كراتشكوفسكي في هذا الصدد يقول: «إن نظريتهم، بهذا المعنى، كانت متخلِّفة دون شك عن ممارستهم. فقد كانوا يعتبرون أن ربعاً واحداً، فقط من نصف الكرة الشمالي مسكون، وهو ما أطلقوا عليه

«الربع المسكون»، وحافظوا على رأيهم في استحالة العيش في مناطق حارة جداً أو باردة جداً، وهو رأي قال به الأغارقة أيضاً. فإذا كانت هذه النظرية، عند الأغارقة أو عند أوروبيّي القرون الوسطى، قابلة للتفسير بمعرفتهم السيئة ببلدان جنوب خط الاستواء، فإن العرب كانوا يعرفون جيداً هذه الأجزاء من أفريقيا كزانجيبار أو مدغشقر، حيث صادفوا خلال ركوبهم البحر كثيراً من التجمُّعات السكنية؛ ولكنهم مع ذلك تابعوا اعتناقهم النظرية المتقادمة وظلوا ينشرونها دونما تغيير»[1] إلاّ أن اخوان الصفاء، الذين سبقوا ابن طفيل، كانوا استثناء من القاعدة، إذ كانت لهم مبادئهم المناخية الخاصة.

ففي كلامهم على ظهور أول إنسان («آدم الأرضي») يؤكد اخوان الصفاء أن الشروط الضرورية لهذا نشأت في منطقة خط الاستواء، حيث يتساوى الليل والنهار وحيث الحرارة دائمة والمناخ معتدل. وتتماهى هذه المنطقة عندهم مع مفهومهم حول «الفردوس الأرضي» الموجود على ذرى جبال ياقوت في جزيرة سيلان (سريلانكا) الواقعة في الشرق ضمن «مناخ» الهند. أما عن التطور اللاحق لذرية آدم فيقولون: في البدء كانت الناس قلة في الأرض مهدَّدة بالوحوش البرية، فلم يجدوا مناصاً من العيش في أعالي الجبال ومغاورها والاغتذاء بالثمار والأعشاب وبذور النبات، واصطناع الكساء من أوراق الشجر. ولكنهم، فيما بعد،

---

(١) كراتشكوفسكي إ.يو. المؤلفات المختارة، المجلَّد الرابع، موسكو – لينينغراد، ١٩٥٧، ص ٢٢ (بالروسية).

تكاثروا فدجَّنوا الحيوان وبنوا القلاع والمدن والقرى، وامتهنوا ما أمكن من الحرف والأعمال. وهكذا، نرى أن موسوعيّي الشرق الأدنى نظروا إلى نشوء البشرية باعتباره إحدى مراحل تطوُّر العالم، وذلك انطلاقاً من النظرية الدورية لتطور العالم التي تقول بظهور الأجسام الصقيلة أولاً فالنبات ثم الحيوان غير العاقل يتبعه الإنسان.

وهكذا، فإن تطابق آراء ابن طفيل وإخوان الصفاء في موضوعة تولُّد الحياة البشرية وتطوُّرها يمكن أن يشهد على التأثير المحتمل الكافي الذي تركوه في ابن طفيل حين معالجته موضوع حي بن يقظان. أما الاختلاف هنا فيكمن في أنه إذا كان إخوان الصفاء يحفظون ولاءهم - وإن شكلياً - للقصص القرآني في ما يتعلق بخلق الله لأبي البشر آدم، فإن الإنسان عند ابن طفيل يبرز بوصفه ابناً للطبيعة بالمعنى الكامل ونتاجاً تطوُّرياً للمادة التي يداخلها الروح الكوني كما الضوء. ومن البديهي أن روايته حول ظهور حي في الجزيرة، بعد ولادته من أمه الأميرة، تهدف في الواقع إلى التخفيف من حدة تصوُّره الكامن في الرواية الأخرى وشجاعتها، عنينا مسألة التولّد الذاتي، ولكن هذا ليس المقصد الوحيد. فقصة ولادة حي من أم مدعوة أيضاً إلى التعميم على الجوهر الفلسفي الكامن في مسألة التولّد الذاتي... أي في الرواية الأخرى، ولكي تكون وسيلة ايضاح للمسألة التي يعالجها في نهاية القصة، والمتعلِّقة بالطابع الديني لتفسير الأمور التي كان الفلاسفة يرون إليها في الضوء الطبيعي للعقل.

أما من مراحل تاريخ تطور المجتمع البشري التي تكلم عليها أبو نصر الفارابي، فإننا لن نعثر في سيرة حي بن يقظان إلا على مرحلة واحدة، وهي التي تُلائم زمن اكتساب البشرية «فنون الممارسة» والعمل. وإلى هذه الفنون ينبغي اعتبار تلك الملكات - كما سنرى لاحقاً - التي اكتسبها حي في سياق ملاحظاته وأبحاثه التشريحية التي تظلُّ في إطار فنِّ الطبِّ العملي من جهة، ومن جهة أخرى في إطار الممهِّدات لبلوغه تخوماً جديدة في حياته، تتطابق مع تلك المرحلة من مراحل تطور البشرية، أي عندما ينشأ عند الناس - على حد قول الفارابي - توق إلى التفكير النظري، أي فهم العالم فلسفياً.

وقد شكَّلت مسألة جوهر الحياة والموت عند حي دفعاً نحو ممارسة التفكير المجرَّد، وذلك عندما نفقت الظبية التي رعته وأرضعته. فقد تعوَّد حي، فيما سلف، تفسير الأمور والحدثان التي تعترض سبيل نشاطه الحياتي بأسباب ميكانيكية خالصة. ومن ذاك أنه إذا «غمَّض عينيه، أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول العائق، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه في أذنيه وسدَّهما، لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشمّ من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه. فاعتقد من أجل ذلك أن جميع الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها، **فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال**»[1]. ولكن تفحُّصه لكل أعضاء الظبية الميتة الظاهرة لم يعطه جواباً عن سؤاله:

(١) حي بن يقظان، ص ٣٥ - ٣٦.

لماذا لا يصدر عنها أي إشارة تنبئ بحياة فيها؟ ولأنه كان متيقناً أنه سيعثر على العضو الذي نزلت به الآفة وسيزيلها، الأمر الذي سيعيد إلى الظبية الحياة. وهكذا لجأ حي مجدَّداً إلى التفكير والملاحظة وخلص إلى الاستنتاج أن العضو المصاب لا بد أن يكون مُستكِناً في صدرها، ولأنه «كان يعترض سائر أعضائه»، هو نفسه، «كاليد والرجل والأذن والأنف والعين، ويقدر مفارقتها؛ فيتأتى له أنه كان يستغني عنها»، «فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره لم يتأتَّ له الاستغناء عنه طرفة عين»[1]. وعن هذا الشيء حدَّثته تجربته في مصارعته الوحوش حين كان يذود بالفطرة عن صدره بالتحديد.

وفي هذه المرحلة أدرك من خلال ملاحظته للحيوانات الأخرى أنها عندما تتلبّسها هذه الحالة، التي انتهت إليها أمُّه / الظبية، فإنها لا تعود مرة ثانية إلى الحياة. وهنا قرَّر حي شقَّ تجويف الصدر واستخرج منه القلب، فبدا له مكتملاً من ظاهره، فما كان منه إلا أن فتحه «فألفى فيه تجويفين اثنين: أحدهما من الجهة اليمنى، والآخر من الجهة اليسرى. والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد (أي دم مخثَّر - المترجم)، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه». وقاده التفكير إلى فكرة أن بداية حياة الظبية كان موجوداً في «البيت» الأيسر الخالي، فخرج منه قبل «انهدامه وتخريقه»[2].

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

انبثق لديه استنتاجان هما: أن الحيوان يحتفظ بحرارته إلى أن يأتيه الموت، وأن الحرارة في ذلك المكان الذي شقه في الظبية مركَّزة أكثر من أي مكان آخر. وهذان الاستنتاجان دفعا حياً بن يقظان ليكثر من الاختبار على الكائنات الحية، ولكن الآن، بشكل موجَّه وهادف. وفي النتيجة يتبيّن له أن حامل الحياة فيها هو البخار الحار في ذلك التجويف الفارغ الذي عثر عليه عند شقِّه قلب الظبية، غير أن حياً لم يقتنع بما اكتشفه. فقد أيقظت فيه تجاربه التشريحية روح البحث ما دفعه إلى اجرائها مع حيوانات أخرى كما يعرف بنية الأعضاء وعلاقاتها فيما بينها وعلاقتها جميعاً بذلك البخار الحار. وما إن بلغ الواحدة والعشرين من العمر حتى أصبح على درجة من العلم لا يتمتع بها إلا علماء الطبيعة العظماء، «فتتبّع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات، ولم يزل ينعم النظر فيها، ويجيد الفكرة، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين»[1].

وهكذا، يتبين أن مصادر التفكير المجرَّد يجدها ابن طفيل – كما فعل ابن سينا – في الفنون العملية، وتحديداً في التجارب التي لا مناص من القيام بها. ولعل الطب شكَّل رمز الفنون العملية في الفلسفة الاسلامية القروسطية، وهذا نابع من الطبيعة العملية التي تَسِمُ العلم المذكور.

وبات من الواضح بالنسبة إلى حي بن يقظان أن «كل شخص

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

من أشخاص الحيوان» هو واحد بروحه وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنُّن حواسه وحركاته، وأن مبدأ ذلك الروح من «قرار واحد، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه»، تماماً كما يستعمل هو نفسه أعضاءَه أدواتٍ تعينه على الصيد أو على إجراء عمليات الشقّ التشريحية. ولكن حلَّ كل مسألة كان يبعث عنده التفكير في مشكلات جديدة تنشأ كما السلسلة المتدافعة المتواصلة. وهكذا بدأت تشغله مسألة التعدُّد والتفرُّد.

وفي مقابل الانكباب على دراسة جميع الأجسام، بوجه عام، والموجودة في عالم النشوء والانهدام فقد لاحظ أنه إذا نظر المرء من زاوية معينة إلى خصائصها، فإن كل الموجودات - بما فيها حيٌّ نفسه بكل أجزاء جسمه - تبدو مجزّأة بلا حدود. ولكن الملاحظة بيَّنت له أن أعضاءه برغم تعدُّدها فهي متصلة بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً، وإذا كانت تختلف في ما بينها بوظائفها، فإن هذه الوظائف لا تعدو أن تكون جوهر تحوُّرِ الروح الحيواني. ثم يخلص في محاكماته حول نشاط الحيوانات الأخرى إلى استنتاج وحدة كل فرد منها.

وبعد اقتناعه بأن الوحدة في عالم الحيوانات صفة مميِّزة لكل فرد، انكب حي على فحص كل نوع على حدة، فاكتشف أن أفراد كل نوع تشترك فيما بينها بسمات محدّدة تعود إلى مجمل النوع، في حين أنها لا تختلف إلّا بالصدفة تماماً كاختلاف الماء الواحد «المقسوم» على أوان مختلفة. وهكذا فقد قرَّر أن الروح الذي يتسم به كل النوع هو روح واحد لا يتغيّر، ولكنه منبث في عدد كبير من القلوب، فإذا كان

من الممكن جمع كل ذلك في إناء واحد فإن روحاً واحداً سيجتمع. وهكذا، فقد وجد أن نوع الحيوان كله واحد بهذا النوع من النظر»[1].

ثم قادت حي تعميماته إلى مفهوم الجنس الحيواني، فرأى أن الأجناس كلها تتفق في إحساساتها واغتذائها وتحرُّكها «بالإرادة إلى أي جهة شاءت»[2]. وظهر له أن العالم الحيواني يحكمه روح واحد هو «الروح الحيواني»، «وإن كان فيه اختلاف يسير، اختص به نوع دون نوع، بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوانٍ كثيرة، بعضه أبرد من بعض، وهو في أصله واحد. وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيواني بنوع واحد. وبعد ذلك، فكما أن ذلك الماء كله واحد، فكذلك الروح الحيواني واحد، وإن عرض له التكثُّر بوجه ما»[3]. وبالطريقة نفسها يقارب حيٌّ مسألة وحدة أنواع النبات وأجناسها ثم يخلص إلى القول إن النبات والحيوان على جوهر واحد بفضل البداية الواحدة التي تجمعهما فتظهر في أحدهما على نحو كامل ناجز، وفي ثانيهما يمنعها من الظهور مانع ما، كمثل الماء المقسوم إلى قسمين تجمَّد أحدهما فيما بقي الثاني سائلاً. وخلال ذلك يلاحظ حي أن النبات، على الرغم من وحدته بخاصية اغتذائه ونموه (التي توحِّده مع الحيوان أيضاً)، فإن بعض أنواعه تتسم بخواص

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تجعل عالم النبات قريباً من عالم الحيوان، كأن تتجه وريقات تيجان الزهور، مثلاً، نحو الشمس دائماً، أو حينما تسلك الجذور مسالك مؤدية إلى مكان يمكن لها العثور فيه على الغذاء.

ولا بد أن نلاحظ هنا أن ابن طفيل، أثناء روايته محاكمات بطله وتأملاته واستنتاجاته المتعلِّقة بتصنيف كائنات الجزيرة من حيوان ونبات، لا يروي كيف نشأت لدى حي مفاهيم الفرد والنوع والجنس، بقدر ما هو يروي كيف ملأها بمضامين في حالة ملموسة، محدِّداً أساس وحدتها، أي - على سبيل المثال - وحدة أفراد الحيوانات ضمن أنواعها وأجناسها بشكل عام. وممّا يجب الإشارة إليه أن ملاحظات حي كانت تنتقل من سلالة حيوانية إلى أخرى ومن نوع إلى آخر. وفي مرحلة سابقة حاول حي أن يعثر على حيوان شبيه له في أنحاء الجزيرة بعد موت أمه / الظبية، ولمَّا لم يعثر على ما أراد العثور عليه نظر إلى الظباء فوجدها على شكل أمه، فكان يألفها ويحنُّ إليها «لمكان ذلك الشبه»[1]. وإذاً، فإن تقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع وأفراد كان عملية تحدث غريزياً قبل أن تجد لها أساساً في التفكير المنطقي - الحجاجي، أضف إلى أن وجهة تفكير حي النظري للعثور على الوحدة ومبدأ الوحدة في العالم بشكل عام، تصبح وجهة واضحة المعالم.

وفي الواقع، فبعد أن بدا عالما الحيوان والنبات لحي عالماً

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

واحداً، نراه يصبُّ اهتمامه على الأجسام الجامدة وعالم العناصر الأربعة عموماً الذي تصوّره كذلك عالماً واحداً. وبارتقائه خطاً صاعداً من التعميمات يخلص إلى الاستنتاج أن الحيوان والنبات يشتركان مع عالم الجماد والأجسام من حيث جسميتهما، أي من حيث كونهما على أبعاد ثلاثة ومن حيث كونهما باردين أو حارين... الخ. وبقي لديه سؤال واحد فقط: هل الأفعال التي تصدر عن الأعضاء تعود إليها نفسها، أم أن مردَّها - أي الأفعال - إلى شيء ما خارج عن إطار الأعضاء؟ فالمواضيع والأهداف التي رأى إليها ونظر وأعمل فكره فيها لم تكن سوى الجواهر الطبيعية، الأمر الذي جعله «يرى الوجود كله **شيئاً واحداً**»، ثم ما يلبث، مجدداً، أن يتحطَّم عنده هذا الوجود إلى «**كثرة** لا تنحصر ولا تتناهى».

ومن الواضح أن ملاحظاته اللاحقة فيما يتعلق بمبدأ الوحدة كانت ستؤدي به إلى التفكير في علة روحية يمكن التوصل إلى إدراكها بالعقل والتفكُّر. وبالفعل، يكتشف حي أن طبيعة الأشياء الجامدة تكمن في تحرُّكها إلى الأعلى أو إلى الأسفل، أي في خفتها وثقلها، وهما صفتان لا تميِّزان الروح على ما هي عليه. ويقتنع حي في سياق بحثه الأجسام الجامدة والحية: «وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء، فرأى أن حقيقة وجود كل منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية؛ إما واحد وإما أكثر من واحد. فلاحت له صور الأجسام على اختلافها، وهو أول ما لاح له

من العالم الروحاني، إذ هي صور لا تدرك بالحس، وإنما تدرك بضربٍ (ما) من النظر العقلي». ويذهب حي إلى الاستنتاج أنه حتى «الروح الحيواني» لا بد له «**من معنى زائد على جسميته**»[1]. يحدد له أعماله ونشاطاته.

وينتقل حي بن يقظان إلى دراسة ما حوله من الأشياء، فرأى أن جوهر جميع الحيوانات والنباتات يتشكَّل من عدد كبير من الكيفيات بسبب من اتجاهاتها المتنوعة، فأجَّل النظر فيها؛ وأدرك أنه كلمَّا كان تشكيل ممثل أي من ممثلي مملكة الطبيعة مرتفعاً تعقَّدت بنيته أكثر. وبمعنى آخر، إذا عمدنا إلى اعتبار ما يأتي على لسان حي وجهة نظر ابن طفيل نفسه، ينجم لدينا اقتناع أن التطور يتجلَّى، أولاً بأوَّل، مع كل تعقيد يطرأ على التشكُّلات المتعاقبة.

ويأخذ حي بأطراف البحث في الخاصية المشتركة لجميع الأجسام، فيحدِّدها في «الامتداد الموجود في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها بالطول والعرض والعمق»[2]. إلا أنه سرعان ما يستنتج أن ثمة «معنى آخر» وراء الامتداد وفيه يكمن الامتداد نفسه، وأن الامتداد لم يكن له ممكناً أن «يقوم بنفسه»، تماماً كما أن الجسم الممتد لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد. ثم بعد سلسلة من المحاكمات المنطقية يتوصَّل حي إلى الاقتناع بأن عنصرين اثنين يكونان الجسم، أولهما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

«كالطين إذا عُملَ منه شكل ما كالكرة»، وثانيهما الأقطار الثلاثة[1]. وما ينطبق على الطين في هذا المثال هو المادة الأولى التي لا يمكن أن توجد دون العنصر الثاني للجسم، أي أبعاده الثلاثة أو امتداده الفراغي.

إن النتائج التي توصَّل إليها حي في هذه المرحلة من مراحل تفكيره على قدر كبير من الأهمية، حيث أن محاكماته مرتبطة مباشرة بما أتى به أرسطو. ومن ذلك قول هذا الأخير إن عالم النشوء والانهدام، أي عالم العناصر الأربعة يمثِّل تقاطع المادة الأولى مع الشكل الجوهري أو المادي أو ما يطلق عليه اسم الصورة (أي تقاطع المادة والهيولى). فهو يُماهي بين الصورة وبين الأبعاد الثلاثة والامتداد بوصفها جميعاً صفات للمادة.

وعندما بلغ حي مبلغ فهم المادة المطلقة و«فَارَقَ المحسوسَ بعض المفارقة، وأشرف على تخوم العالم العقلي، استوحش وحنَّ إلى ما ألفه من عالم الحس. فتقهقر قليلاً، وترك الجسم على الإطلاق، إذ

---

(١) هنا يُداخل ابن طفيل بين العنصرين فيقول متابعاً: «ثم إن الكرة بعينها، لو أخذت ورُدَّت إلى شكل مكعب أو بيضي، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق، وصارت على قدر آخر غير الذي كانت عليه. والطين واحد بعينه، لم يتبدل، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق، على أي قدر كان، ولا يمكن أن يعرى عنها؛ غير أنها لتعاقبها عليه تبين له أنها معنى على حياله، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين له أنها من حقيقته؛ حي بن يقظان، ص٥٤ ملاحظة من (المترجم).

هذا الأمر لا يدركه الحسُّ، ولا يقدر على تناوله»[1]، فعكف على دراسة الأشياء المحسوسة التي شاهدها وركز اهتمامه على العناصر الأربعة. وبعد بدئه النظر في الماء اكتشف أنه بصورته نزَّاع نحو الأسفل لبرودة تظهر منه، ولكن ما إن يسخن ويفتقد البرودة حتى يصعد إلى فوق على هيئة بخار، مضيِّعاً بذلك تلك الكيفيات التي كانت تُحدِّد صورته. فالماء يكتسب، إثر تسخينه، شكلاً جديداً لم يكن موجوداً من قبل، وهو أمر دفع حيّاً إلى التفكير بأن لكل حادثٍ مُحدِثاً. فقد لاحظ أن كل ما حوله ينشأ ويندثر، فلا بد، بالتالي، من وجود سبب أو علة مُحدثة فاعلة.

وفي هذا الوقت يكون حي أتم السبعة الرابعة من عمره، أي ثمانية وعشرين عاماً، وذلك بإنجازه، ولأول مرة، بناء قياس منطقي واضح وجلي: فالأجرام والنجوم ذات امتداد ثلاثي، وإن كلَّ شيءٍ ليس مجرَّداً من الامتداد الثلاثي إنما هو جسم، وإذاً فليست الأجرام والنجوم إلا أجساماً[2]. ولعل ابن طفيل يحدِّد الفاصل الذي ينتقل عنده بطله من

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٤ – ٥٥.

(٢) ورد في نص القصة ما يلي: «حي يرتقي من تفكيره في عالم الكون والفساد إلى التأمل في السماء والعالم بأسره. **السماء أجسام متناهية، كروية؛ يستحيل أن يكون جسم لا نهاية له.** فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب، أجسام، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة: الطول والعرض والعمق، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة، فهو جسم. **فهي إذن كلها** أجسام». – حي بن يقظان، ص ٥٦ – ٥٧. **(المترجم)**.

دراسة الواقع الطبيعي الفيزيقي التي ارتكز فيها على مقولات منطقية، إلى البحث في المسائل الميتافيزيقية التي ينبغي للقياس المنطقي أن يكون أداتها الوحيدة، ثم تفكّر: هل تكون السماء وأجسامها ممتدة إلى غير نهاية؟ وبعد تردُّد وحيرة بدأ يفهم أن «**جسماً لا نهاية له أمر باطل، وشيء لا يمكن ومعنى لا يُعقل**».

وكما عند أرسطو تتماثل **اللاحدود** مع **اللاتحديد**، الذي يعني بدوره **اللاتشكُّل**، وإذاً يعني **اللامعنى** الذي لا يعقله العقل. فتناهي الأبعاد السماوية تؤيِّده محاكمات حي بن يقظان التي تقوم على تخيُّل «أن خطين اثنين يبتدئان من جهة متناهية، ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم»، ثم تخيَّل «أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي»، ثم أخذ ما بقي منه وأطباق طرفه، «الذي كان فيه موضع القطع، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء»: «وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية، ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لا يقطع منه شيء، وهو محال؛ كما أن الكل مثل الجزء محال. وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً، بل ينقطع دون مذهبه، ويقف عن الامتداد معه، فيكون متناهياً؛ فإذا رُدَّ عليه القدر الذي قطع منه أولاً، وقد كان متناهياً، صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذٍ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء، ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله، وهو متناهٍ؛ فذلك أيضاً متناه. – فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناهٍ، وكل جسم يمكن أن

تفرض فيه هذه الخطوط. **فكل جسمٍ** متناه، فإذا فرضنا أن جسماً غير متناهٍ، فقد فرضنا **باطلاً ومحالاً**»[1].

وهكذا، يكون بطلنا قد انتقل من قياس منطقي بسيط إلى الغوص في عملية برهانية معقَّدة، وهذا ممَّا يفترض وجود نظام أكسيومات محدد عنده. ففي النص الذي أوردناه ثمة أكسيومات أساسية مستخدمة، ولكن يمكننا العثور على نظيرات لها عند الكندي، الذي يركِّزها في الموضوعات التالية: (١) «كمَّاتٌ متجانسة يتساوى بعضها مع بعضها الآخر»؛ (٢) «فإذا أضيفت إلى إحدى الكمَّات المتساوية المتجانسة كمَّة متجانسة أخرى (أو طُرحت منها - **الكاتب**)، فإنها تصبح غير متساوية»؛ (٣) «لا يمكن أن توجد كمتان لا متناهيتان متجانستان تكون إحداهما أكبر من الأخرى، ذلك أن الأقل يقيس الأكبر أو جزءاً منه؛ (٤) إذا كانت كل كمة متجانسة متناهية فإن مجموعها لا بد أن يكون أيضاً متناهياً»[2].

وجعلت الملاحظات اللاحقة ورصد حركة الأجسام السماوية مقتنعاً أكثر فأكثر بأن للأرض شكلاً كروياً، «وأن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً، كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها، هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه، **وأنه كله أشبه شيء**

(١) حي بن يقظان، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٨٨ - ١٩٠.

بشخص من أشخاص الحيوان، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان، وما فيه من ضروب الأفلاك؛ المتصل بعضها ببعض، هي بمنزلة أعضاء الحيوان؛ وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات، التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان، كما يتكون في العالم الأكبر[1]. وعندما تبين له أنه كله كشخص واحد، اتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة «بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام في عالم الكون والفساد»، بات يطرح على نفسه السؤال حول العالم: هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو أنه كان موجوداً منذ القدم ولم يكن عدم قبله بوجه من الوجوه؟ وداخله الريب والشك فلم يحسم أمر الإجابة عن أي من السؤالين («... ولم يترجَّح عنده أحد الحكمين على الآخر» - حي بن يقظان، ص ٦٠). وكان كلما أزمع أن يعتقد بالقدم «اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له». كما إنه رأى أيضاً أن **الوجود** لا يخلو من **الحوادث**، فلا يجوز له أن يتقدَّم عليها، فهو، نفسه، إذاً حادث لهذا السبب.

وعندما كان يزمع الاعتقاد بالحدوث كانت تواجهه اعتراضات من نوع آخر. فقد رأى أن مفهوم حدوث الوجود بعد أن لم يكن «لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير

---

(١) حي بن يقظان، ص ٦٠.

منفكٌّ عنه»، وبالتالي فلا معنى لتأخر العالم عن الزمان. وكان يناجي نفسه محاكماً: «**إذا كان حادثاً فلا بد له من محدث. وهذا الذي أحدثه لَم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارئ طرأ عليه، ولا شيء هناك غيره؟ أم لتغيير حدث في ذاته؟ فإن كان، فما الذي أحدث ذلك التغيير؟**»[1]. وما زال به التفكير في هذا الأمر سنين عدة، فتتعارض عنده الحجج ولا ترجح كفة أحد الجوابين على الآخر.

ولما وجد نفسه عاجزاً عن حل المسألة عمد إلى بحث الاستنتاجات الناجمة عن كلا الافتراضين، أملاً بالعثور على قاسم مشترك بينها. وافترض حي أن حدوث العالم في الزمان («**خروجه إلى الوجود بعد العدم**») يعني وجود حادثة (**فاعلة**) الذي لا يمكن أن يكون مُدركاً بالحس، وإلا كان جسماً فيدخل في نطاق العالم فيكون بدوره حادثاً أيضاً الأمر الذي يجعله هو نفسه بحاجة إلى محدث. ولو كان المحدث الثاني جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، وهكذا ينتظم المحدثون (بكسر الدال) في سلسلة إلى غير نهاية، وهذا أمر باطل. «**فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم**»[2].

ومن جهة أخرى، إذا كان المحدث (الفاعل) من غير الأجسام ولا يجوز إدراكه بالحس، فإنه أيضاً من غير الجائز تخيُّله أو تصوُّره،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

«لأن التخيُّل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها»[1]، فضلاً عن أن هذا المحدث، في حال كونه من غير الأجسام، تستحيل عليه جميع صفات الأجسام، وأولها الامتداد في الأبعاد الثلاثة، في حين أنه منزَّه عن ذلك. وإذاً، إضافة إلى كل ما تقدم، لا يمكن أن يكون المحدث قوةً مُضمَّنةً في الجسم المتحرِّك، لأن عليها عندئذٍ أن تكون متناهية بتناهي الجسم نفسه، ولذا يستحيل أن تكون مصدراً للحركة اللامتناهية للفلك. فانتهى حيٌّ إلى الاعتقاد بوجود «فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه؛ إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام؛ وهو منزه عنها»[2].

وقد توصَّل حي إلى هذا الاستنتاج عند إتمامه السبعة الخامسة من عمره. وفي سياق تفكُّره في العالم يخلص إلى حسم أمره والاعتقاد بعدم حدوث العالم في الزمان، مبرهناً على هذه الموضوعة بواسطة الحجتين الأولى والرابعة من الحجج الثماني عشرة التي تقدَّم بها برقلس لإقامة البرهان في المسألة نفسها. أما الحجج المضادة التي وجَّهها أبو حامد الغزالي ضد الحجج المذكورة فتبدو في رأي ابن طفيل (ومن بعده ابن رشد) مجرَّدة من قوتها الاقناعية. وفي نهاية المطاف يميل حي بن يقظان إلى فكرة قدم العالم والفاعل، الأمر الذي

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

يجعله على الموقف نفسه الذي وقفه ابن سينا المعبَّر عنه في كتاباته المشَّائية، المرتكزة على المفهوم الأرسطي.

ويتحوَّل حي بفكره إلى نفسه ويطرح السؤال: أي قوة كامنة فيه مكَّنته من معرفة الواجب الوجود؟ ويجيء الجواب بعد تفكُّر ومحاكمات تنطلق من مسلّمة معروفة من مسلَّمات الفلسفة القديمة هي: **الشبيه يدركه شبيهه**. فما جعله يدرك العلة الأولى للعالم هو ذلك الجزء الأسمى من «الأنا».. من الروح المنَّزه عن كل صفات المادة («أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم، وبأي قوة أدرك هذا الموجود (...)، وقد تبين أن هذا الموجود، **الواجب الوجود**، بريء من صفات الأجسام، من جميع الجهات. فإذن لا سبيل إلى ادراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة في جسم (...)، فتبين له بذلك **أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام**»[1]. وبوجود هذا الروح فيه بالتحديد، يفسِّر حي اختلافه عن الحيوان والنبات والجوامد، وذلك عندما وَضُحَ له أن قوة الحياة، السارية في الطبيعة، قد بلغت فيه عظمى درجاتها.

وعند هذا الحد سنرى أن هواجس حي وأفكاره ستتجه نحو الوجود الأسمى، ألا وهو الله الذي أدركه. وهكذا نرى بطل القصة يسلك طريق المعرفة الحدسية لإدراك «الواجب الوجود». فحتى الآن لم يدرك حيٌّ ذاته إلَّا بوصفه كوناً صغيراً وبوصفه مشابهاً للكون

(١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

الكبير: فمن حيث بدنه هو أشبه بالعالم الحسي، بل هو الأقرب إلى عالم الحيوان؛ وأما من حيث روحه الحيواني، الذي مسكنه القلب منه، فهو يشبه الأجسام السماوية؛ ثم من حيث ذاتُه التي أدركت «الواجب الوجود» فهو أشبه بهذا الجوهر الأسمى. وهكذا، يصبح هدفه لا المعرفة ببساطة، بل تحقيق هذا التشابه في الواقع والعمل بحيوية للمشاهدة على المستويات الثلاثة للكون الكبير كيما يستطيع بلوغ المشاهدة المتواصلة والخالصة للواجب الوجود.

ويتوجّه حي مجدداً إلى تقليد الله (والذي عنى في هذه الحالة تنفيذ المثال أو النموذج الأفلاطوني). فأما في **التشبيه الأول** فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة، بل هو «صارف عنها وعائق دونها؛ إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة»، وهي كلها حجب معترضة تعيق المشاهدة. وحيٌّ هنا، في هذه المرحلة من مراحل تطوره، يقف موقفاً لا علاقة له بذاته كما في السابق بل هو موقف ذو طابع أخلاقي – ميتافيزيقي («وإنما احتيج إلى هذا التشبيه الأول لاستدامة الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق، ولو كان لا يخلو من تلك المضرّة»[1] فمحاكماته هنا، خصوصاً المتعلقة بعالمي النبات والحيوان، تذكرنا في ظواهرها بتلك المحاكمات التي نطالعها في الأعمال والكتابات المتعاطية مع مشكلة الحفاظ على الطبيعة والبيئة من منطلقات أخلاقية

(١) المصدر نفسه، ص ٧٣ – ٧٤.

(وبوجه أخص عندما يُعتمد فيها على استشهادات من تقاليد الشرق الحكمية). فحيٌّ يرى في النباتات والحيوانات «إخوة صغاراً» له ليس من الجائز تدميرها لأن ذلك يناقض عمل الواجب الوجود.

وعندما فكَّر أن أفضل ما يمكنه القيام به هو الامتناع عن تناول أيٍّ من الأغذية، حتى لا يحمل الضرر إلى خلق الله من حوله، وحتى لا يجعله ذلك بعيداً عن الوصول إليه. ولكن هذا التصرف، الذي بدا له في أول الأمر صواباً، يعارض الفاعل، إذ لم يؤل ذلك إلا إلى «فساد جسمه»، وهذا اعتراض على «**فاعله أشد من الأول إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه**»[1]. فما كان منه إلا أن قبل الغذاء دونما افراط و«أن يأخذ من هذه الأجناس، **إذا عدمت**، أيها تيسّر له، بالقدر الذي يتبين له بعد هذا». وبمعنى آخر، فقد عكف حي على الزهد في عالمه، فقلَّ طعامه إلى الحدِّ الأدنى الذي يجعله قادراً على مواصلة الحياة. وبالضرر الأقل الذي يمكن أن يسببه في ما حوله. وعلى سبيل المثال، فقد آمن حي أنه لا يجوز الاغتذاء بالنبات، إلا بما نضج من ثماره والاحتفاظ بالبذور، فإذا تعذَّر عليه وجود «الثمرات ذات اللحم الغاذي، كالتفاح والكمثري والإجاص ونحوها، كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلى نفس البزر، كالجوز والقسطل، وإما من البقول التي لم تصل بعد حدَّ كمالها»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

وأما البذور فكان لا يأكلها ولا يضرها ولا يرميها في مكان لا تستطيع به النمو. وفي حال عدم عثوره على النباتات، وبهذه الشروط فقد، كان يلجأ إلى الاغتذاء بلحم الحيوانات وبيوضها، على ألَّا يقرب من الحيوانات إلا ما كثر عدده حتى لا يفني أياً من أنواعها. وفي المرحلة التالية ينتقل حي إلى تقليد الأجسام السماوية والتشبه بها، التي من صفاتها الأولى أنها مضيئة وحارة تعطي ضوءها وحرارتها إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود. ومن صفاتها الثانية أنها شفافة ونيرة وطاهرة، «منزَّهة عن الكدر وضروب الرجس، ومتحركة بالاستدارة، بعضها على مركز نفسها، وبعضها على مركز غيرها». وأما صفاتها الثالثة بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود، أنها تشاهده مشاهدة دائمة، «ولا تعرض عنه وتتشوَّق إليه وتتصرف بِحكُمِه»، ولا تتحرك إلا بإرادته وفي قبضته. فيجهد حي نفسه بالتنزُّه عن كل المحسوسات والابتعاد بأناه وروحه عن عالم الكون والفساد ومحاولة معرفة ذاته. ولذا نراه يغمض عينيه ويسد أذنيه ويبدأ بالدوران حول نفسه حتى يُغمى عليه. وفي بعض الأحيان، كانت أفكاره تتخلَّص من كل الشوائب والأمور الحاصلة فيكون اتصاله بالواجب الوجود مباشرة، ولكن سرعان ما تصرفه القوى المادية عن إشراقه فيعود مجدَّداً إلى حياته العادية. وهكذا يعود حي لمجاهدة قواه الجسدية بطاقة مضاعفة

فيحرم نفسه من الغذاء ويستوحد مع نفسه في الغار فيجلس فيه بصمت سادر وسكينة مركزاً كل فكره على موضوع حبه العقلي.

وفي آخر الأمر يحقِّق ما كان يسعى إليه. إذ اختفى من فكره وذاكرته كل شيء ماخلا الواجب الوجود. وهكذا يبدو له العالم **وحدة خالصة** لا تدركها الأحاسيس ولا يدركها العقل. وعندما يعود حي مرة أخرى إلى عالم **الكون والفساد** فيتجسَّد فيه وجوده وينعكس في كل زاوية من زواياه وإن بصورة غير مباشرة نور العقل: «فإنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات، ولم ير في الوجود إلا الواحد القيوم، وشاهد ما شاهد؛ ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار، عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً في الحقيقة، **بل ليس ثَمَّ شيء إلا ذات الحق**، وإن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها»[1].

ولكي ينقل ابن طفيل فناء حي بن يقظان في الواجب الوجود، نلاحظ أنه يستخدم رموزاً ضوئية: «وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها، ولا هي غيرها؛ وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رتب مرتبة، بحسب ترتيب الأفلاك»، وشاهد ما شاهد إلى أن «انتهى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر. فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة، ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها»[1]. ويتابع ابن طفيل قوله: «ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف لسان، يسبّح بها ذات الواحد الحق، ويقدسها ويمجدها، لا يفتر (...)، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة، لو جاز أن تتبعَّض ذات السبعين ألف وجه، لقلنا إنها بعضها». ورقم السبعون ألف نعثر عليه في «مشكاة الأنوار» للغزالي وبه يرمز إلى كمية الحجب التي يختفي وراءها جوهر المبدع الخالق.

وعند هذه المرحلة يكون حيٌّ قد أتم السبعة السابعة من عمره. وهذا السن طابق ما جاء في «كتاب الحزوف» للفارابي الذي يروي سيرة حياة البشرية، عندما يبلغ الناس سن النضج في العلوم النظرية ويبدأون يعانون حاجة إلى الدين بوصفه البداية التي تنظم المجتمع البشري وتضبطه. فأحداث القصة تتوالى هذه المرة أيضاً بما يتطابق مع السيرة التي وضعها الفارابي، حيث تظهر شخصية جديدة على المسرح، أي في الجزيرة، وهو **أسال**، الذي يأخذ بيد حي بن يقظان في جولة على المجتمع البشري.

إن الأهمية الاستعارية الرمزية للشخصية الجديدة يمكن تبيُّنها من خلال المقارنة التي يجريها ابن طفيل بين أسال وصديقه سلامان ملك إحدى الجزائر القريبة من جزيرة حي بن يقظان. فقد كان أسال

(١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

أقدر على الغوص في باطن الإيمان الذي كان مواطنوه يعتقدون به، فكان بذلك «أطمع بالتأويل وأكثر عثوراً على المعاني الروحية»؛ في حين أن صاحبه سلامان «كان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعداً عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل». وفي الحال تنكشف أسباب هذا الاختلاف بينهما بشكل غير مباشر: فقد «كان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما؛ وأقوال أُخَر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة»[1]. وهكذا فقد كان أسال من أنصار التأويل والباطن، وكان سلامان من أنصار الظاهر. وكان من أمر أسال أن رحل إلى جزيرة حي ظناً منه أنها غير مسكونة وهو يهدف إلى تمضية بقية أيامه فيها مقيماً الصلاة ومعتكفاً للتأمل: **«فتعلّق أسال بطلب العزلة، ورجح القول فيها، لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة والغوص على المعاني. وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد. وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ورجح القول فيها، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف. فكانت ملازمته عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشيطان. وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما»**[2].

وكان كل من حي وأسال مشغولاً بنفسه عن الآخر فلم يلتقيا لبعض الوقت، إلى أن جمعهما القدر أخيراً. وكان عجب حي كبيراً في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

بداية اللقاء ومر زمن قبل أن يتعلم لغة أسال، الذي لم يشك، في بداية اللقاء، أن حياً من العباد المنقطعين في الجزيرة للاعتكاف والصلاة والتأمل مثله. وروى حي لأسال ما كان من حياته فكان عجبه عظيماً لأن ما توصل إليه حي من استنتاجات وحقائق موجودة في دينه، وإن اتخذت فيه شكلاً آخر أكثر رمزية. أما ردُّ فعل حي على قصة صديقه الجديد أسال حول إيمانه وآرائه في المعتقد السائد فلم يكن مغايراً، إذ أدرك أن دين أسال لا يعارض في الجوهر ما كان توصل إليه هو نفسه. بيد أن ثمة أمرين أدهشا حيًّا واستقرا في نفسه، فلم يدر وجه الحكمة فيهما، أحدهما، لم ضرب رسول الله الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة، حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق، هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب؟ ثم الأمر الآخر: لم اقتصر على «الفرائض ووظائف العبادات وأباح اقتناء الأموال والتوسع في المأكل، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق»[1]. فلقد كان حي يرى أن لا يتناول أحدٌ شيئاً إلا ما يقيم به الرمق، وأما الأموال فلم تكن عنده ذات معنى. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر المال والزكاة والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب كل ذلك ويرى فيه تطويلاً لا طائل تحته. ويقول: «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق».

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

وكان الإقرار بأنه ليس ثمة فرق بين حقيقة العقل وحقيقة الاشراق، فهما لا يناقضان أحدهما الآخر. ومع ذلك، فهذا الإقرار مرتبط بـ «لكن» ما، تجعل عدم تناقضهما أمراً شكلياً بحتاً. فهذه الـ «لكن» مردُّها إلى مجالي نشاط العقل: المجال النظري والمجال العملي فمن وجهة نظر العقل النظري لا يستطيع التعليم الديني، الذي يعتنقه مواطنو أسال، كشف الحقيقة بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة، لأن التعليم الديني يستخدم في أغلبية الأحوال كلاماً شعرياً منمذجاً مرتبطاً، على سبيل الحصر، بالتصورات حول الخالق والعالم الأخروي. وهذه وجهة نظر لا تتفق مع وجهة نظر العقل العملي. أما الحقائق العليا للعقلين النظري والعملي فيمكن بلوغها دون أي تدخل من الخارج. وأكثر من ذلك، فالعقلان يسموان بنقائهما وتناسبهما.

وهكذا، لم يقتصر ابن طفيل على مبدأ سمو العقل على الايمان، فتراه يقحم حياً على أهل جزيرة سلامان ويجعله ينافح أفكاره في واقع الحياة البشرية. ولعل ما دفعه إلى الإعراب لأسال عن رغبته في دعوتهم إلى معرفة الحق بغير ظاهر الشرع اعتقاده أن «الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة. ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾ ﴾[الفرقان: ٤٤]»[1].

ولكن أسال لم يوافقه في رغبته فأعرض في بداية الأمر عن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

مؤازرته على ما أزمع القيام به، ولكنه عاد وقرَّر معاضدته. وهكذا رحلا عن جزيرتهما بأن ركبا سفينة ضلَّت مسلكها في البحر، فلجأت إلى الجزيرة وحملتهما على متنها وتوجهت إلى جزيرة سلامان. وعندما وصلا، دخلا المدينة واجتمع أصحاب أسال به، فعرَّفهم شأن حي بن يقظان، «فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً، وأكبروا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبجَّلوه. وأعلمه أسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إذا عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز»[1].

فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم، وما لبث قليلاً حتى ابتعد عن ظاهر الشرع قليلاً فإذا بهم ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يقول به «ويتسخّطونه في قلوبهم»، وإن كانوا يظهرون له الود إكراماً لغربته ومراعاة لصاحبهم أسال. فهم لنقص فطرتهم عزفوا عن طلب الحق من طريقه والتماسه من بابه، «فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم». والجدير بالذكر أن هؤلاء كانوا من أصحاب الجدل، فلا يزدادون به إلا إصراراً، فتغمرهم الجهالة وتبتعد عنهم الحكمة، فلا سبيل لها إليهم. و«قد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم، وأي «تعب أعظم وشقاوة أطم، ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

حين رجوعه إلى الكرى، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة: إما مال يجمعه أو لذة ينالها، أو شهوة يقضيها، أو غيظ يتشفّى به، أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به، أو يدافع عن رقبته»[١].

إن هذا حوار داخلي يديره مع نفسه حيٌّ الخائب في آماله، الحي المحبُّ للإنسان العظيم الحكمة. وإنه لحوار مشبع بالعاطفة والانفعال والتوتر. ولكن، هل المسألة تكمن في العواطف وحدها؟

لنصبَّ اهتمامنا على أمرين: فحيّ اقتنع، **أولاً**، أن الناس أغوتهم الشهوات حتى قذَّرتهم وأفسدتهم، **وثانياً**، عكوفه على دراسة فئاتهم، وهذان أمران ينبغي لقراء القصة أن يكونوا فهموهما، إذا كانوا مطلعين كفاية على فلسفة ذلك العصر، ولأننا نقصد هنا فئات الناس التي تحدث عنها الفارابي لدى إشارته إلى أهل «المدن الفاسقة»[٢]:

بلوغ اليسار والثروة - صفتان مميزتان لـ **«المدينة البدّالة»** لأن أهل هذه المدينة قصدوا أن يتعاونوا على بلوغهما، فلم ينتفعوا باليسار في شيء آخر، بل اعتبروه غاية في الحياة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢) المدينة الفاسقة بحسب الفارابي هي المدينة التي عرف أهلها السعادة والله، ولكن جاءت أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة، التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية، فاعتقدوا أن غاية الحياة في سلامة البدن والتمتع باللذة وأن يكون الانسان مكرماً معظماً (المترجم).

البحث عن الملذات والشهوات – صفة «**مدينة الخِسَّة والسقوط**»، «وهي المدينة التي يقصد أهلها التمتُّع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح (العلاقات الجنسية)، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيُّل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو»(١).

تحقيق الرغبات – صفة «**المدينة الجماعية**»، وهي التي «قصد أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كل واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً»(٢).

بسط القهر والتسلّط – صفة «**المدينة المتغلِّبة**»، وهي التي «قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط»(٣).

ومن صفات «**المدينة الضالة**»، والجاهلة عموماً أنها تظن بعد حياتها السعادة، وتعتقد في الله وفي الثواني وفي العقل الفعَّال آراء فاسدة لا يصلح عليها، حتى وإن أخذت على أنها تمثيلات وتخيّلات لها، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحي إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور. وبذلك يستطيع الإنسان فيها أن يتستَر فيؤخذ على أنه من أهل «**المدينة الفاضلة**»، فينال الاحترام والتفخيم والتعظيم، ولكنه في نهاية المطاف

---

(١) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، طبعة دار المشرق، بيروت، دون تاريخ، ص ١٣٢. (**ملاحظة من المترجم**).

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

يحاول ألَّا يقترف شيئاً يجعل الآخرين يشكُّون في أمره، فيجهد في الحفاظ على حالٍ ماديةٍ لوجوده مما يميِّز أهل «**المدينة الضرورية**».

فبدا أن مُلكَ سلامان، والحال هذه، تجمع رمزي لمدن الفارابي «**غير الفاضلة**» ينتشرُ فيها «دينٌ سيء اتّبَاعُهُ، في حين أن حيًّا ليس سوى المصدِّر للفلسفة «الصحيحة». والفلسفة الصحيحة، بحسب الفارابي، مدعوة إلى صوغ دين «صحيح» للمجتمع، أو إلى الانعزال عنه والتسليم له بالوقوع في أسر الاعتقادات والقناعات الفاسدة. واختار حي بن يقظان الطريق الثانية. فقد فهم «**أحوال الناس**»، وفهم «**أن أكثرهم بمنزلة الحيوان الناطق**» وعلم أن «**الحكمة كلها، والهداية والتوفيق في ما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة**، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه»[1].

وهكذا، لم يكن أمام حي سوى أن يصرف النظر عمّا جاء من أجله، فأعلن أمام أصحاب صديقه أسال اعتذاره عمّا قال به وتبرأ منه، «وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم»[2]. بل إنه عمد إلى أكثر من ذلك فأوصاهم بملازمة ما هم عليه من «التزامِ حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض في ما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء»[3] وترك

---

(١) حي بن يقظان، ص ٩٦ – ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

محدثات الأمور. ولم يكن ذلك نوعاً من السلفية عند حي، بل إنه كان حبه للإنسان الذي دفعه للتوجه بدعوته إلى أصحاب أسال؛ ذلك أنه أدرك (كما أدرك صديقه أسال أيضاً) أن هؤلاء الناس المريدين، القاصرين، لا نجاة لهم إلا بهذا الطريق، وأنهم إن رُفعوا عنه إلى «يفاع الاستبصار» اختلَّ ما هم عليه، فلا يتمكَّنون من اللحاق بدرجة السعداء، وتكون عاقبتهم التذبذب والانتكاس والسوء.

وهكذا، لم يرد حي الخوض في نزاع مع ظاهر الدين السائد في المجتمع، فآثر الاعتذار لسلامان وقومه عما أبداه من زيغ، وودعهم مع أسال فانفصلا عنهم، «وتلطَّفا في العود إلى جريرتهما، حتى يسر الله، عز وجل، عليهما العبور إليها. وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً، حتى عاد إليه، واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد. وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين»[1].

وإذا أردنا عدم التعرُّض للموضوعات العامة التي تميِّز المشّائية الشرقية (خلود العالم، ومحايثة (Immanence) عالم الواجب الوجود وتعاليه (Transcendent)، فإن بإمكاننا استخلاص جملة من الموضوعات في روبنسوناذة ابن طفيل الفلسفية «حي بن يقظان» على الوجه التالي:

- الإنسانية: خلق الطبيعة ودرجة تطورها الأرقى.
- كابدت الإنسانية عدداً من المراحل التطورية من حال البدائية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

إلى حال التفكير التأمُّلي الذي تمكنت بواسطته من اكتناه أسرار الكون.

- الدين الذي يتلاءم وأسلوب حياة «أوسع جمهور» وإدراكه، يفسح في المجال أمام الحقائق الفلسفية التي تنبثق من العقل نوراً إن في المسائل النظرية وإن في ميداني الأخلاق والقانون. إلا أنه ينبغي للفلاسفة الاحتفاظ بمكنونات قناعاتهم في ذواتهم، وإلا فإنهم لن يجلبوا لعامَّة الجمهور إلا الضرر عوضاً عن جلبهم الصلاح لهم.

ولتفسير الفروق بين مشائية الشرق - المتمثلة بآراء الفارابي وابن سينا وأتباعهما - وبين المشائية في إسبانيا الإسلامية - حيث لاقت فلسفة أرسطو ترويجاً على أيدي ابن باجة وابن طفيل وابن رشد - تكتسب الفكرة الواردة في نهاية «قصة حي بن يقظان» أهمية خاصة: فالفلسفة ليست وحدها، بل أي آراء أخرى مقلِّدة للفلسفة أو مقتربة منها، لا تستطيع أن تكون مفهومة مقبولة من عموم المجتمع، الذي ينبغي له، والحال هذه، اتباع العقائد والشرائع الإلهية في حياته. وبكلمات أخرى، ليس هناك أي معنى من محاولة ابتناء المجتمع البشري على شكل عقلاني للدين، أي على الفلسفة، كما حلم به الفارابي وابن سينا اللذان أدخلا في تعاليمهما مفهوم الفيض الأفلاطوني الجديد كونه أداة تتصالح بواسطتها حقائق العقل النظري مع متطلَّبات العقل العملي. ولقد عبَّر ابن رشد (المعاصر الشاب لابن طفيل وصديقه) فيما بعد عن هذه الفكرة بأجلى ما يكون التعبير.

ابن خلدون
حول طبيعة الدولة

بقلم: الكساندر إيغناتينكو

ترجمة: يوسف عطالله

ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي (١٣٣٢ - ١٤٠٦) أحد أعظم المفكرين العرب في القرون الوسطى، وضع نظريته المبتكرة في ذلك العصر حول تفاعل المجتمع والدولة.

كانت آراء ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية موضوع دراسة من قبل العديد من المؤلفين السوفيات والأجانب. وقد استخلص الباحثون الذين يعتمدون مؤشرات المفهوم الماركسي استنتاجاً مفاده أن ابن خلدون كرّس نظريته لمعالجة سُنَّة تطور الدولة والمجتمع المعاصر بالنسبة إليه[1].

---

(١) راجع س.م. باتسييف: «رسالة ابن خلدون في التاريخ وعلم الاجتماع»، «المقدمة»، موسكو ١٩٦٥، ص ١٨٣ (بالروسية؛ وراجع أيضاً: نمير =

والجدير بالذكر أن عدداً متزايداً من الباحثين يعود إلى نظرية ابن خلدون باعتبارها مادة خصيبة لتحليل تطور المجتمعات الشرقية[1]. ويكاد ابن خلدون في الحياة الإيديولوجية للبلدان العربية يصبح الشخصية المركزية التي تدور حولها كل المناقشات المرتبطة بتراثه الفكري. وثمة محاولات لتقديم ابن خلدون بوصفه مادياً تاريخياً أو بوصفه «ماركس قبل ماركس»، مع زعم أن الماركسية المعاصرة «ترى طفولتها» في نظرية ابن خلدون[2].

***

قدم ابن خلدون عرضاً تفصيلياً لآرائه السوسيولوجية في «المقدمة» وهي الجزء الأول من «كتاب العبَر وديوان المبتدأ والخبر

= العاني: منهج ابن خلدون الفلسفي في البحث التاريخي، «الثقافة الجديدة»، بغداد، ١٩٧٥، العدد ١، ص ٦٠ – ٦١.

- Y. lacostem, *la grande Ocure d'ibn Khaldoun*, «la pensée», p1956, N.69, p.20.

(١) راجع مثلًا: م.ج. هوبسباوم، من التاريخ الاجتماعي إلى تاريخ المجتمع: فلسفة التاريخ ومنهجيته، موسكو، ١٩٧٧، ص ٣٢٠.

(٢) م.أ. نشأت: رائد الاقتصاد ابن خلدون.
– «العربي»، الكويت، ١٩٧٣، العدد ١٧٧، ص ١٩.
– فواز طرابلسي: الماركسية والطائفية والتراث.
– «الحرية»، بيروت، ١٩٧٧، العدد ٨٣٤، ص ٣٩.

- Garaudy. R., pour un *dialogue des civilisations. L'accident est un accident*. p.1977, p131.

في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»[1]. ومن آرائه يمكننا أن نعرض ما يلي:

يعيش الناس في البداية في حالة التوحُّش، إذ إنهم في منشئهم مرتبطون بعالم الحيوان. وبعد ذلك، وفيما هم يقومون بأعمالهم في تغيير العالم المحيط بهم **(العمران)** يتحولون في الحقيقة إلى أناس متحدين في مجتمع **(اجتماع)**. ويمر هذا المجتمع في تطوره بمرحلتين: بدائية **(بداوة)** ومدنية **(حضارة)**.

تتميز هاتان المرحلتان، إحداهما عن الأخرى، وفقاً لطبيعة اكتساب سبل العيش (فالبداوة تقترن بفلاحة الأرض وتربية الماشية والبحث عن القوت، أما الحضارة فتقترن إلى جانب ذلك بالحِرَف والتجارة).

وتتميز إحداهما عن الأخرى كذلك بطبيعة الاستهلاك: ففي حالة البداوة لا يستهلك الناس إلّا الضروريات، بينما يستهلكون في حالة الحضارة ما هو مفيد وما لا حاجة بهم إليه. وينشأ ذلك لأن بني البشر يشرعون نتيجة لتقسيم العمل بإنتاج «ما هو فائض عن الضروري» (الزائد).

البداوة والحضارة هما مرحلتان في تطور المجتمع البشري تختلف إحداها عن الأخرى اختلافاً نوعياً. فهما تمثلان حالتين متعايشتين لمجتمعين مختلفين في إطار منطقة واحدة، أو في منطقتين

---

(١) ابن خلدون: المقدمة لكتاب العبر... بيروت.

متجاورتين نسبياً، كالعرب الرحل مثلاً في شبه الجزيرة العربية وحضارة بلاد ما بين النهرين. وفي هذا الصدد قد يتم الانتقال إلى الحضارة، على أساس منطق ابن خلدون لا بفعل التطور داخل المجتمع وإنما نتيجة للاستيلاء على فائض الانتاج الذي ينشأ في مجتمع آخر.

ويعالج ابن خلدون البداوة بسطحية نسبية في أزمان متفاوتة، مركزاً اهتمامه الأساسي على الوضع الذي تكون فيه البداوة والحضارة متعايشتين على شكل ظاهرتين محليتين. وتعايشهما في إطار منطقة واحدة سبب للصراع بينهما على المصالح المادية التي تمتلكها الحضارة. وتستحوذ التجمعات المتَّسمة بالبدائية على كل إمكانيات الاستيلاء على مقدرات الحضارة هذه، لأن أبناءَها قوم رُحَّل، ما يعني أنهم جماعة متجانسة تتفوَّق من الناحية العسكرية على أبناء الحضارة الأضعف جسدياً، فضلاً عن أنهم منقسمون على أنفسهم بفعل التفاوت المادي بينهم.

إن انتقال المجتمع من حالة البداوة إلى حالة الحضارة هو، في آن واحد، انتقال من علاقات المساواة والديمقراطية الفطرية إلى علاقات السيطرة والتبعية. ويحدِّد صاحب «المقدمة» العلاقات التي تربط ما بين الناس في مرحلة البداوة بأنها علاقات «عصبية». والمقصود بهذا المفهوم مجموعة بشرية أو قبيلة أو عشيرة أو تكتل بينها الخ. والعصبية من جهة ثانية، هي علاقة بين الناس تنشأ على أساس روابط قرابة الدم. وليس «صوت الدم» هو الذي يوحِّد هؤلاء في قبيلة أو عشيرة واحدة،

بل إن الأمر على نقيض ذلك تماماً. فالاتحاد بين الناس هو الذي يؤدّي إلى إدراك روابط القرابة فيما بينهم. وقد يأخذ الاتحاد المذكور أحد الأشكال المختلفة التالية:

الحلف وهو اتحاد بين بضع عشائر أو قبائل؛ **والاصطناع**، أي التجنيس، وهو يعني قبول انتساب غرباء للعشيرة أو القبيلة؛ **والرق** أي العبودية، أو على نحو أكثر دقة، الحماية التي تُسبَغُ على أفراد ينتسبون إلى عشائر أو قبائل أخرى، **والولاية**، أي الحماية التي تُسبَغُ على عشائر أو قبائل بكاملها. وهكذا، فإن العصبية علاقةٌ اجتماعية تنشأ على أساس قرابة الدم أو الاتحاد أو العمالة أو الحماية الخ، وتقوم على قاعدة التوزيع العادل للمصالح المادية، أي على أساس الحد المعيشي الأدنى الذي لا يتجزَّأ، فهو غير قابل للتجزئة لأنه حدٌّ أدنى. ويتولَّى الحكم داخل العصبية، بوصفها جماعة متصفة بالعلاقات المذكورة، مشايخ تقوم سلطُتهم على أساس الاحترام الكُلِّي. أما حماية مضارب الخيام أو الدفاع عنها، فتأخذه الجماعة نفسها على عاتقها، أو على الأصح يتولّاه شُبَّانها وأفرادها الأقوياء.

وتنطبق علاقات المساواة النسبية كذلك على من تمنحُه الجماعة حمايتها، وعلى العبيد والحلفاء الذين يشكلون من الناحية النظرية جزءاً من تلك الجماعة لها حقوقها نفسها، أما في الواقع فهم في وضع غير متكافىء ووضع أعضاء الجماعة الأصليين. وهكذا، فإن الملتحق

بالقبيلة (المنتسب) لا يصبح زعيماً، لأن القاعدة أن زعامة القبيلة تؤول عن طريق الإرث داخل إطار «العائلات النبيلة» (النّسَب).

في هذا الإطار بالذات، ولأن علاقات العصبية متصفة بالمساواة النسبية، فإنها قد تتحول إلى علاقات غير متكافئة. ويدرك صاحب «المقدمة» العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) بين وحدة جماعة العصبية القائمة على أساس المساواة بين جميع أفرادها، وضرورة حكم الجماعة القائمة أصلاً على المزايا الشخصية لزعيمها (ويطلق عليه ابن خلدون لقب **المتبوع**، أي الذي يتبعه الآخرون دون إكراه). ويكمن جنين عدم المساواة في الزعامة نفسها (الرياسه)، وذلك لأن ممارسة القيادة تتطلب الإكراه. بيد أنَ الإذعان للإكراه، وما يؤدي إليه ذلك من ظهور واضح لعدم المساواة، لا يتم إلّا إذا كانت الجماعة تشكِّل وحدة معينة. وفي حال استمرار متانة علاقة القرابة «الوهمية» تحوّل علاقات «الزعامة – التبعية» إلى علاقات «سيطرة – خضوع».

ولكن لماذا تتحول علاقات المساواة النسبية والقرابة والزعامة إلى علاقات سيطرة البعض على الآخرين؟ تجيب عن هذا السؤال دراسة «نوع الملك» الذي يشكل نقيضاً للعصبية. فابن خلدون يستخدم مفهوم «**المُلك**» في معنيين اثنين دون تمييز بينهما، فهو تارة يعتبر الملك «سلطة – ملكية»، وطوراً يعتبره «سلطة – إدارة»؛ وأما مصدر وحدة هذين المعنيين فيكمن في العلاقة المتبادلة بين المُلكية والسلطة.

إن بعض الآراء الواردة في نظرية ابن خلدون التي عرضها في «المقدمة» يُفسِّر نشوء الملك أو العلاقة بين عدم المساواة المُلكية والسلطوية بين أفراد الجماعة. والمقصود بذلك، الصلة التي يتشَّبث بها ابن خلدون باستمرار بين الحضارة و«السلطة - الإدارة»، اللتين لا تستطيع إحداهما البقاء دون الأخرى. وإذا تأمَّلنا في كلٍّ من البداوة والحضارة على حدة، باعتبارهما مرحلتين متعاقبتين أو مرحلتين متعايشتين في آن، لتبيَّن لنا أن سبب الانتقال إلى الحضارة هو ظهور المُلْك.

وهكذا، تصل بنا علاقات العصبية في نهاية المطاف إلى ظهور المُلك، أي علاقات السيطرة والتبعية، كما في داخل الجماعة نفسها كذلك بين الجماعة ومثيلاتها. والمُلك - السلطة يؤدِّي إلى ظهور مُلك إدارة خيرات الأرض التي كانت أصلاً تابعة للجماعة المغلوب على أمرها. وبعبارة أخرى، فإن المُلك بوصفه «سلطة - إدارة»، وفقاً لمنطق ابن خلدون، لا يعود في أصله إلى ظهور الإنتاج الفائض فقط، بل إلى طموح البشر الطبيعي، كذلك، إلى السلطة، واقتناء خيرات الأرض. والتاريخ في هذه الحالة يُعتبر انتقالاً أو إعادة توزيع للخيرات المادية من الجماعات التي تملكها إلى الجماعات المحرومة منها. وتظهر إعادة التوزيع هذه منذ طور الانتقال من البداوة إلى الحضارة، حين كان الهمج يستولون على الملك التابع للمتحضرين. غير أن الحضارة تبقى

وتتطور بفضل استمرار إعادة إنتاج المواد الفائضة. ولذلك، فإن المُلك بصفته مجموعة من الخيرات المادية ليس شيئاً جامداً لا يتحرك ولا يتناقَض باستمرار بفعل إعادة التوزيع بين العصبيات الجديدة، بل يميل إلى التنامي المستمر، والمدنية نفسها ليست إلا تعبيراً عن ذلك.

إن مفهوم الدولة في رأي ابن خلدون مرادف للمُلك إلى حد كبير، وخصائص «السلطة – الإدارة» منطبقة تماماً على الدولة أيضاً، أي على أسباب ظهورها وتطورها وطبيعة علاقاتها مع العصبية. فالدولة تنشَأ عند قيام سلطة البعض على الآخرين متميزة عن «الإدارة»، وعند ظهور ملكية الخيرات الأرضية المرتبطة بالسلطة ارتباطاً حتميّاً. على أن الدولة إلى جانب ذلك، تختلف عن المُلك بأنها أساس متميّز خاص وظيفتها المُلك كمظهر من مظاهر العلاقات بين الناس.

وعندما يتكلم ابن خلدون على الدولة، كثيراً ما يستخدم الفعل مصرَّفاً مع ضمير الغائب بالجمع، فيشير إليها بـ«هم». وبعبارة أخرى فإن الدولة في رأي ابن خلدون هي جماعة معيَّنة من الناس الحائزين المُلْك.

الدولة هي ثمرة تحوُّل العصبية، أي إنها مرتبطة بها وراثياً كالمُلك. والمقصود بالعصبية جماعة إتنيّة مشدودة بأواصر قرابة الدم. بيد أنه لما كانت الدولة في الأصل ثمرةً لاستيلاء العصبية على المُلك التابع لمُجتمع آخر فهي تُمثّل، لذلك، على كل حال، في المرحلة

الأولى حكم الغرباء (كسينوقراطية)، أي سلطة العنصر الغريب من الناحية الإتنية[1].

للدولة طبيعة الحكم بالإرث مع احتفاظها بالتقليد القائم. فالسلطة تنتقل بالإرث بين أبناء العشيرة الواحدة التي تبلورت عندما كان المجتمع مرتبطاً بعلاقات المساواة البدائية. وبكلمات أخرى تتحقق المساواة النسبية للعصبية، كأنها لا مساواة تصبح مطلقة عند الانتقال بشكل أساسي، بواسطة الاستيلاء، إلى المُلك والدولة. ويتحقق هذا التحوُّل **أولاً** بفضل وراثة البُنى القديمة (البدائية - الديمقراطية) للوحدة الاجتماعية الإتنية خلال مراحل التطور الجديدة، في ظروف الانتاج الفائض، **وثانياً** نتيجة لتثبيت هذه البُنى القديمة التي اكتسبت مضموناً جديداً على يد أبناء العصبية القديمة المهتمِّين بهذه البُنى.

وهكذا، فالدولة بالنسبة إلى ابن خلدون هي سلطة غرباء

---

(١) يورد ابن خلدون في شرح طبيعة حكم الغرباء (الكسينوقراطية) الأمثال التالية: الفتح العربي اعتباراً من القرن السابع، سوريا، إيران، الخ. على أننا بقدر ما نستطيع فهم تصوُّر ابن خلدون، فإن أي دولة هي في الأصل كسينوقراطية لأن عصبية معينة هي التي تؤسّسها. ولا ينطبق هذا التقدير على العلاقات بين العرب والبربر في شمالي أفريقيا فحسب، بل بين العرب أنفسهم وبين البربر أنفسهم. فلا هؤلاء ولا أولئك ولا غيرهم كان مجتمعاً إتنيًّا، لا موضوعياً (بسبب افتقادهم الشروط الاجتماعية الاقتصادية المناسبة)، ولا ذاتياً (قبائل الرحَّل المنتشرة في شمالي أفريقيا وُصفت بأنها ليست «عربية»، بل هلالية ورياحية الخ، وليست بربرية، بل من الطوارق والصنهاجة وغيرها).

(كسينوقراطية) تحكم بالإرث. وتكمن في طبيعة هذه الدولة نزعة أرستقراطية واستبدادية قوية. ولما كانت الدولة منفصلة أصلاً عن الرعية بواسطة حاجز إِتني، فهي تنعزل لذلك، تدريجاً عن تلك القوة التي هي سبب ظهورها، أي عن العصبية. وبعبارة أخرى، فإن العشيرة أو «البيت»، الذي كان يشكل الجزء المكمّل للعصبية فيما مضى، ينفصل عن بقية عناصرها.

وفي طور النشوء تُدار الدولة من قبل العصبية التي تستولي على الأرض وما عليها من الثروات المادية. وغالباً ما ينعت ابن خلدون هذه الدولة بالبساطة والبدائية. وفي هذه الدولة تظل السيطرة لفترة معينة لعلاقات الديمقراطية البدائية التي تميزَت بها العصبية في الماضي.

بيد أن العلاقات بين الدولة الرئيسية والعصبية تأخذ فيما بعد، وبصورة تدريجية، طبيعةً متناقضة بسبب ظهور المُلك. ويتحول زملاء الأمس أبناء العصبية إلى أعداء أَلدَاء نتيجة الانتقال إلى حالة المُلك. غير أنه لما كانت الدولة تمارس السلطة بطريق الإكراه، فإن رئيس الدولة يكون لذلك بحاجة إلى قوة يستطيع الاستناد إليها كما في تنفيذ أعمال الدولة، كذلك في قمع أفراد عصبيته أو تصفيتهم جسدياً. ثم إن سعي الحاكم (المالك) إلى الأمان وتثبيت المُلك يؤدي به إلى تأسيس عصبية جديدة لا تقوم على القرابة، بل على الامتيازات المادية. وتأخذ هذه العصبية الجديدة المصطنعة بالتمتَع بجميع امتيازات العصبية القديمة، فتصبح الدولة بالتالي غريبة ليس فقط على أفراد الرعايا

المنتمين إلى قبائل أخرى، وإنما كذلك بالنسبة إلى أفراد القبيلة نفسها. وتصبح الدولة في عزلة عن قاعدتها الاجتماعية. وفيما تأخذ بالتطور بصورة مستقلة، تتحوَّل إلى جهاز تصبح وظيفته الرئيسية متابعة إنتاج مفاعيل بقائها.

نقول بلغة المجاز إن انفصال الدولة عن قاعدتها يعني توقيعها حكماً بإعدامها أو محضر انتحارها. ولتوضيح ذلك نعود إلى العصبية وعلاقتها بنشوء الدولة. فالمُلك يظهر في الغالب إثر الاستيلاء الذي يتحقّق بدوره نتيجة قيام عصبية قوية. وبعد نشوء دولة الغرباء تكون العصبية ضرورة لقمع الرعايا التابعين لها من القبائل الأخرى. وهكذا، فالدولة بحاجة إلى العصبية أقله لثلاثة أهداف: للاستيلاء وللقمع وللدفاع.

بيد أن الدولة، كما ذُكر آنفاً، لا تستطيع البقاء إلّا في حالة تصفية العصبية القديمة. ومع ذلك، فإن هذا يعني هلاك الدولة بذاتها، لأن فناء العصبية، وفقاً لتعبير ابن خلدون، هو مؤشِّر على أزمة الدولة ونذير بمرض مزمن. وتبدأ الدولة بمعالجة هذا المرض المزمن بواسطة تأسيس عصبية جديدة قِوامها أبناء الجماعات الإتنية الغرباء عن سكان البلاد المحليين المستعبدين وعن العصبية القديمة. ومن الممكن أن يتكون جزء من العصبية الجديدة من بعض أبناء العصبية القديمة المستسلمين لأتباعهم، والراضين بوضع التبعية. لكن عملية انحلال العلاقات القديمة وإقامة علاقات جديدة تصبح غير قابلة للارتداد.

وحتى في حالة التحاق أجزاء العصبية القديمة بالدولة الجديدة، يظل تجاوز الأزمة أمراً مستحيلاً.

إن أزمة الدولة المستمرة التي تؤدِّي بها في نهاية المطاف إلى الهلاك مرتبطة بالاقتصاد. ويشير ابن خلدون إلى أوثق علاقة قائمة بين الدولة والاقتصاد، معتبراً أن تطور الاقتصاد يخضع لقوانين معينة فالدولة تعيش طفيليةً على الاقتصاد وتستخدمه أساساً ضرورياً تقوم باستغلاله. وهي لا تستطيع البقاء إلّا بفضل فرض الضرائب. يقول ابن خلدون: «إن الخراج والجباية هما مادة الدولة»[1]. ولكن لماذا تحتاج الدولة إلى المال؟ المال قبل كل شيء هو الذي يتيح لغزاة الأمس إمكانية استثمار خيرات الأرض. ثم إن العصبية في الوقت نفسه، تستبدل بقوات عسكرية مرتزقة وموظفين مستخدمين بالأجر، ويستتبع ذلك ضرورة دفع الرواتب لهم ويمكن الحصول عليها من المجال الاقتصادي على شكل ضرائب أو جبايات.

يؤدي هذا الوضع بصورة حتمية إلى تدخُّل الدولة في الحياة الاقتصادية. وقد تكون أشكال هذا التدخل متنوعة، ولكنها تستهدف كلها زيادة مداخيل الدولة. فالشكل الأول هو فرض أنواع جديدة من الضرائب، والثاني هو التأثير المباشر في حالة السوق من قبل الدولة؛ وإقامة رقابة مباشرة وغير مباشرة على التجارة. وقد كتب ابن خلدون

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٨٦ (وفقاً للطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٧٨).

في هذا الصدد أن الأمراء والمسيطرين على البلاد يتدخلون لابتياع المصنوعات والبضائع من أصحابها الوافدين إلى هذه المنطقة، فيفرضون عليهم الثمن الذي يريدون، ثم يبيعونها لأتباعهم لقاء الثمن الذي يحدِّدون. وهكذا، ينسحب تدخل الدولة على التجارة الداخلية والخارجية على سواء. أما الشكل الثالث، فهو انتزاع الملكية من الميسورين لمصلحة الدولة. كل ذلك يؤدّي إلى التنافر في الحياة الاقتصادية، ويعني نهاية الدولة بصفتها «شكلاً» للمجتمع، لا يستطيع البقاء دون «مادة»، أي دون النشاط الإنتاجي للأفراد.

وهكذا، تهلك الدولة أو تُقدِم على انتحار فريد في نوعه، فتدمِّر بذلك الأساس الذي تقوم عليه. وتكون هذه العملية حتمية إذ إنها تصيب في الأصل طبيعة الدولة نفسها: فهي لا تحصل إلّا بعد القضاء على العصبية التي كانت الشرط الأساسي لظهورها. ومع ذلك فالدولة لا تستطيع البقاء، ولكْن شرط أن تبقى فيها قوى الإكراه. فتشكّلُ حينئذٍ عصبية جديدة مأجورة، وتكون بحاجة إلى المال للحفاظ عليها. ولا يمكن الحصول على المال إلّا من المجال الاقتصادي، ويؤدي تدخل الدولة في ذلك، في نهاية المطاف، إلى تدمير العصبية مما يجر خلفه هلاك الدولة نفسها.

على أن الدولة لا تنقرض تماماً، وإنما تنقرض السلالة الغريبة المعيّنة، الحاكمة فيها. قد تكون أشكال فناء الدولة متنوعة متعدِّدة. وأقصى هذه الحالات، أو على ما يبدو أكثرها نموذجية، هي حالة

انهيار الدولة بفعل انهيار أساسها الاجتماعي. وثمة احتمال لأشكال فاصلة أخرى لانحطاط الدولة، منها الاستيلاء على أراضيها من قبل عصبيات جديدة. صحيح أن مثل هذا الاستيلاء لا يحصل إلّا إذا كانت عملية فناء الأساس الاقتصادي للدولة لم تُستكمل بعد، أي أن شيئاً ما بقي في الدولة يمكن الاستيلاء عليه. ومن الممكن أيضاً فصل أقاليم الدولة، ولا سيما إذا كانت غير قادرة على الاحتفاظ بسيطرتها على أي عصبية كبيرة جديدة. إن الدولة على كل حال، بصفتها سلطة سلالةٍ غريبة، محكوم عليها بالموت تماماً كأي إنسان محكوم عليه بالموت.

وكثيراً ما نجد في المقدمة الزعم التالي: «التحضُّر هو نهاية الاجتماع». فالحضارة والدولة مرتبطتان ارتباطاً مباشراً وثيقاً. والسبب الأساسي لتقهقر المجتمع الشرقي هو ظهور الدولة. وكل موضوعات المقدمة تلتقي عند هذه النقطة. فالدولة في رأي ابن خلدون تتحوَّل إلى تجسيد لسائر الشرور. وهو يتحدّث بحدّة متناهية عن مختلف أشكال تعسُّف الدولة الذي يؤدِّي في نهاية المطاف إلى تدمير المجتمع. إن كل دولة السلالات الحاكمة الغريبى في الشرق - ولم يكن ابن خلدون يعرف غيرها - تمر في السلسلة نفسها (ظهور الدولة، ازدهارها، انهيارها) التي تفرضها هذه الدولة على الحضارة المحلية. وفي الحصيلة يحدث ركود اجتماعي اقتصادي دائم في المجتمع، يأخذ شكل حركة في حلقة مفرغة.

ويُفضح ابن خلدون في المقدمة عن فكرة «عُمُرٍ» محدَّدٍ للدولة

يبلغ مائة وعشرين عاماً. ويقارن أثناء ذلك تغيير الدولة بتطور الإنسان الفرد الذي يولد وينمو ويصلب عودُه ثم يَسقم ويموت. ومن الجدير بالاعتبار أن هذه الفكرة تبدو ميتافيزيقية للوهلة الأولى، وتؤكدها مسيرة تطور دولة القرون الوسطى في الشرق. ويتفق عهد حكم معظم السلالات الحاكمة في العالم الإسلامي ما بين القرن السابع ومطلع القرن السادس عشر، بنسبة متوسِّطة، مع ما أشار إليه ابن خلدون.

لعلّ ابن خلدون أدرك في نظريته عن الدولة الشرقية أمراً ما جوهرياً، فشجَّعه ذلك على صياغة قانونية مقولته الديناميكية الإحصائية؛ إن دولة السلالة الحاكمة الغريبة (الكسينوقراطية) في ظروف الشرق في القرون الوسطى تسير حتماً إلى الانهيار محدثة تأثيراً مدمِّراً للمجتمع بشكل عام. واحتمال هلاك دولة السلالة الحاكمة الغريبة (الكسينوقراطية) يتزايد عندما يبلغ عهد حكم السلالة مدة مائة وعشرين عاماً من عمره.

وهكذا، فإن آراء ابن خلدون حول طبيعة تطور المجتمع والدولة في عصره هي نظرية تشرح بعض أسباب فساد المجتمع الشرقي في العصور الوسطى.

مفهوم «الإنسان الكامل» في إبداع جلال الدين الرومي ومحمد إقبال

بقلم: ماريتًا ستيبانيانتس
ترجمة: ابراهيم شكر

غالباً ما يطلقون على الشاعر محمد إقبال لقب (رومي) العصر، وفي تسميتهم هذه، إنما يعكسون الاهتمام العميق الذي لقيته أعمال الفيلسوف جلال الدين الرومي عند محمد إقبال، وكذلك التقارب الجمالي والفكري الكبير بين الفيلسوفين.

يحتلّ جلال الدين الرومي (١٢٠٧ - ١٢٧٣) مكانة خاصة مرموقة بين شعراء بلاد فارس.

كتب المستشرق الإنكليزي الشهير: أ، ج، أربرّي، بعد مقارنته الرومي بالفيلسوف العربي العظيم المتصوّف محي الدين بن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠م): «كما فعل ابن عربي في جمع وتعميم كل ما قيل

قبله عن الصوفيّة باللغة العربية، كذلك فعل الرومي في مؤلفه الخالد (المثنوي) باللغة الفارسيّة»[1].

إلى جانب (المثنوي)، هذا السفر العظيم بمحتواه، فالرومي صاحب ديوان رباعيات وغزليّات يسمّى: ديوان شمس تبريز، ومؤلّف الرسائل النثريّة (فيه ما فيه).

في صيغة تقليديّة دينية فلسفية إنشائية معروفة في الشعر الفارسي، أعطى الرومي لوحة شاعريّة مفصّلة غنيّة بالصور والأشكال والتصوّرات، لوحة كاشفة شارحة مشاعر كونيّة صوفيّة مميّزة وفريدة.

بعد أن أنهى العالم الانكليزي البروفسور ب.أ. نيكولسون. أربعين عاماً من العمل في ترجمة وشرح (المثنوي) قيّم هذا السفر – القصيدة بعلامة عامّة وصفها في شكل سؤال بلاغي: «أين باستطاعتنا أن نجد أيضاً مثل هذه (البانوراما) أو اللوحة الوجودية الشاملة، الضاربة عبر الزمان في الأبدية»[2]؟

ونظرية الإنسان الكامل هي الموضوع الأبرز والعام في كتاب «المثنوي». ولقد أحدثت هذه النظرية ضجة قويّة واكتسبت أهميّة خاصة في أعمال العديدين من الفلاسفة والشعراء المسلمين، من بينهم الشاعر محمد إقبال. ولكي نفهم نظريّة (الإنسان الكامل) في

---

(1) Arberry A.J. Syfism: An Account of the Mystics of Islam. (N.Y and Evanston), 1970, P 111.

(2) Nicholson R.A. Studies Poems from the «Divan – i – shams – i Talrig». Cambridge 1966.

رسائل الرومي، علينا أن نتوقف أولاً عند صيغة المسألة العامة، مسألة الصلات والعلاقات التي تربط الله بالإنسان، المطابقة للحالة الصوفيّة التقليديّة.

فالله الينبوع الوحيد لكل حقيقة، الكون المطلق، الذي لا أسماء له ولا صفات، إنما يمتلك الأسماء والصفات فقط حينما يعلن ذاته في العالم المُحدث. «والكيان الإلهي - يقول الرومي -، لا يوجد لا في داخل هذا العالم ولا في خارجه، لا فوقه ولا تحته، وغير متصل به، وغير منفصل عنه، كيان مجرّد من الصفات والصلات»[1].

الكرة الأرضيّة، الكون، كل هذا إنّما هو واقع نسبي، موجود بإرادة الله. وجود الكون: نتيجة رغبة الله في إظهار ذاته والكشف عنها. وهنا، يستند الرومي، كغيره من أعلام التصوّف إلى الحديث القدسيّ، الذي خاطب به الله النبيّ قائلاً: «لقد كنت كنزاً مخفيًّا، وأردت أن أصبح معروفاً، لذلك خلقت العالم»[2]. وغالباً، ما كان يرجع الرومي إلى ذلك الحديث ويصوغ مضمونه في قالب شعري. إذن الله: بخلقه الإنسان أولاً، إنّما أراد أن يعلن ذاته ويكشف عنها. خَلَقَ الإنسان الذي يملك كل الصفات الإلهية. ولكي يكون باستطاعته أن يكشف (القدرة)

---

(1) Rumi Maulana Jalaluddin, Mathnawi – Mana. Z – Edby Nicholson R.A. – Gibb., *Memorial series*. Vol. 1 – 8 London 1925 – 1940 vol. 5, P 178.

(2) Schimmel. A., *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, 1978, P. 472.

الموضوعة فيه وجد العالم. إذن العالم الخارجي يوجد، حتى يتمكن الإنسان من إثبات القدرة الموجودة فيه، وحتى تظهر عظمة الحب الإلهي في أتمّ وجه.

وفكرة (الإنسان الكامل) وردت في عقائد الصوفيين منذ ولادة المذهب الصوفي. وقد وجد الصوفيون الأوائل مطابقة بين صفات النبي محمد وصفات (الإنسان الكامل)، واستشهدوا بالحديث الذي يقول النبي فيه: «أول ما خلق الله خلق روحي»[1].

صاغ ابن عربي نظريًّا فكرة «الإنسان الكامل»، إذ إنه أول من أدخل هذا المصطلح.

فالإنسان الكامل عند ابن عربي إنما هو الواقع المطلق المصغّر. إنه العالم الأصغر، المنعكسة فيه كل صفات العالم الأكبر، عالم الكون الإلهي.

والرومي، كابن عربي، يستعمل مفهومي العالم الأصغر، والعالم الأكبر، إنّما يصوغها بقالب آخر، متّبعاً التقاليد الصوفيّة التي نشأت قبل ابن عربي.

«الإنسان الكامل» حسب الرومي، إنما هو أصل الإنسان الأصغر والإنسان الأكبر في آن، بل هو توحيد كل مستويات الواقع. الإنسان الأصغر، هو الشكل الخارجي للإنسان الكامل، والإنسان الأكبر هو كيانه الداخلي.

---

(1) *Ibid*, P. 215.

- مع أنك في الشكل عالم أصغر؛
- لكنك في الحقيقة عالم أكبر،
- وإذا لم تكن لديك رغبة في أن تؤتي ثماراً،
- فهل لا تغرس شجرة؟
- في الحقيقة؛ الشجرة نمت من الثمرة.
- مع أن الثمرة شكلياً هي ابنة الشجرة.
- الفكرة هي الأولى وإن كانت تأتي متأخرة،
- في خاصيّة الفكر الخالد[1].

وفي هذا المقطع من المثنوي، كما في المقطع التالي، يبدو بوضوح موقف الرومي من فكرة خلق العالم:

- ونحن الذين نمنح القلوب وجودها، وليس العكس.
- نحن نشبه النحل، والقلوب تشبه الشمع.

خليّة وراء خليّة، ونصنع القلوب كما لو أنها من الشمع[2].

وحسب الرومي، فالنبي محمد، روح الكون المطلق، وباري الحياة والعقل الإلهي. ورغم أن النبي حسب الترتيب الزمني هو الأخير بين الأنبياء، إنما في الأبدية هو أوَّل الأنبياء، وكلهم أُوحي لهم من نور محمد. وحتى آدم نفسه، أبو البشر فإنه في الحقيقة وُلِد من محمد».

(1) Rumi Maulana Jalaluddin Mathnawi – i – Mana, op.cit., vol. IV, P 521 – 530.

(2) *Ibid*, vol. I, P 1812 – 1813.

عن وجود محمد الأزليّ كإنسان كامل، يقول الرومي في «ديوان الشمس»:

- أنا محمد. دُرتْ مع الآباء التسعة (تسعة كواكب) في كل سماء.
- وسنوات دُرت مع النجوم في إماراتها.
- مكثت معها. ولبثتُ متخفياً موقتاً.
- كنت في مملكة الأقرب (مملكة الله).

وهنا يجب إيلاء السطر الأخير من المقطع الذي ورد سابقاً اهتماماً خاصاً، السطر الذي يقول فيه: «يولد الإنسان مرّة واحدة وأنا أولد عدّة مرّات»[1].

المقصود أن النبي محمداً كالعقل الإلهي، يتقدّم كوكبة الأنبياء والقديسين، وكل واحد منهم يعتبر بمثابة «إنسان كامل». وبما أن حركة الروح الكوني أبديَّة ولا نهائية، فنتيجة ذلك، يبقى وارداً وممكناً احتمال ظهور: الإنسان الكامل وكأنه حلقة في عملية حركة الروح الكونيّة المتكررة أو في سلسلة: الله - الإنسان الكامل - الإنسان - الإنسان الكامل - الله.

عبد الكريم الجيلي (١٣٦٥/١٣٦٦ - ١٤١٦/١٤١٧)، مكمّل تطوّر النظريّة الصوفيّة عن «الإنسان الكامل» مجازيًّا قارن بين عملية

---

(1) Schimmel. A Mystical dimensions of Islam, Chapel Hill, 1978, P. 472.

مرور الكون المطلق عبر أطوار متتالية من التظاهر بعملية تحويل المياه إلى جليد، وتحويل الجليد إلى مياه.

وتظهر حقيقة الله في خلقه الإنسان الأصغر، ففيه تتبلور الصفات الإلهية، وكالجليد، الذي يحاول العودة إلى حالته الطبيعية الأولى، كذلك الإنسان يسعى ليتحرر من صفاته الخارجية ويعود من جديد «ذاتاً نقيّة وبسيطة»[١]. ويصبح هذا ويتحقّق في «الإنسان الكامل» الذي يتحدّ به الله والإنسان، الجوهر والظاهر. وتأتي نتيجة هذه الحالة ولادة جديدة للإنسان الواعي وحدته تماماً واندماجه مع الكيان الإلهي. يقول الرومي: «الإنسان الكامل» لا هذا ولا ذاك، هو ذاك الذي تحرّر من (أناه) وصار نقيًّا، بحيث يمكنك أن ترى فيه صورتك، كما لو كنت تراها في مرآة[٢].

وإمكانية بلوغ هذه الدرجة من الكمال موضوعة في طبيعة الإنسان نفسه، الإنسان المراد مسبقاً والمعيّن من قبل الله، كمستودع للصفات الإلهية. «الإنسان» - يقول الرومي - أتى إلى هذا العالم بمهمّة خاصّة[٣]، وهنا يذكّر الشاعر بالآية القرآنية المعروفة من سورة الأحزاب: «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان إنّه كان ظلوماً جهولاً».

---

(1) Nicholson R.A., *Selected Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1967. P 84 – 85.

(2) Rumi Maulana Jalaluddin: Mathnawi – i – Mana, op.cit., vol. IV, 2138.

(3) Discourses of Rumi. N.Y., 1977, P 26.

جهل الإنسان يظهر في نسيانه أنه المستودع الإلهي، وفي سلوكه في البحث عن «الكنز»، يعني عن الحق في كل مكان إلّا في ذاته. واجب «الإنسان الكامل» يقتضي بأن يُذكِّر الإنسان بالأمانة الملقاة على عاتقه وأن يكون «إسطرلاب الصفات الإلهية»[1].

- النبي هو أنت ذاتك، لكنّه ليست «أنت» الغير «الواقعية».
- إنما هي «أنت» التي تعي في نهاية المطاف مغادرتك عالم الأوهام.
- «أنت» الأخيرة الموجّهة إلى «أنت» الأصيلة الأولى.
- لتتسلّم منها التشجيع والتعليم.
- فيما «أنت ذاتك» الأخيرة، مدفونة في ذاتك الأصلية الأولى.
- أنا عبد ذاك الإنسان المدرك ذاته[2].
- هو المفتش عن الكنز قال لنفسه: إذا كان الكنز في بيتي، فلماذا أنا يتيم ومحتاج؟
- كدت أموت جوعاً وعوزاً، والكنز إلى جانبي، بسبب جهلي وضلالتي»[3].

تدعو الصوفيّة الإنسان للسير على طريق الكمال. لن نتوقّف هنا عند تعاليم الرومي الصوفيّة. إنما سنذكر الأمور المهمّة ونحدّدها.

(1) *Ibid*, Rumi Maulana Jalaluddin. Mathnawi – i – Mana, vol. VI, P 22; 3138 – 3143.

(2) *Ibid,*P 3774 – 3776.

(3) *Ibid*, P. 4322 – 4323.

فحسب الرومي، ينبغي للصوفي في طريقه إلى الحقّ، إلى الله، أن يجتاز مرحلتين، مرحلة الفناء ومرحلة البقاء.

- يهدم الطريق الروحي الجسد.
- وبعد أن يهدمه يعيده إلى الحياة،
- هدم البيت من أجل الكنز الذهبي،
- وبمساعدة هذا الكنز يمكنك إعادة بناء البيت أفضل من السابق:
- سددت الطريق أمام المياه، ونظّفت مجرى النهر،
- بعد ذلك أجريت فيه المياه الصالحة للشرب[1].

بلوغ الفناء، وسحق الذات الخارجية الظاهرة، شرط لا بدّ منه للبعث، البعث الظاهر الذي سيكتمل بالاتحاد بالله. مرحلة البقاء يمكن أن تطبّق كتنسّك طبيعي وبرفض لكل ما هو دنيوي، وبالسحق التام للإرادة الخاصّة. لكنه ثمة مفهوم آخر لهدف الفناء. مفهوم خاصّ بالرومي: سحق كل ما هو غريب في الإنسان، سحق كل ما يشكّل سمات الطابع السلبية، المتبلورة في (الأنا) الأنانيّة. الفناء ليس هدفاً في ذاته، بقدر ما هو مرحلة إلى حالة خلقية أعلى وأسمى، عبر إنكار الذات الخارجيّة، تتأكّد «الذات الحقيقيّة».

التشبه بك، ونتحرّر من الغطاء، يا مالك الألباب.

اختر الموت ومزّق الغطاء.

---

(1) *Ibid*, vol. I, P 306 – 308.

ليس ذاك موتاً الذي يوصلك إلى القبر.

إنما الموت الذي يكون بمثابة بعث روحي، لتنتقل إلى النور[1].

حسب الرومي، الاتحاد الصوفي ممكن باتحاد العنصرين الرئيسين في عملية البعث أو القيامة الروحيّة: عنصر سالب وهو سحق الذات الخارجيّة، وموجب هو الحب الوجد الكبير نحو الله.

في أشعار الرومي، عن إحساس الاندماج الصوفي بالله، يعبّر عنه بوصفٍ وجداني لنشوة المحبين. الصوفي العاشق يتحدث مع الله المعشوق:

- بقدر ما أنا غائص فيك.
- ممتلئ بك من رأسي إلى أخمص قدمي،
- ولا يبقى من كياني الخاص غير الإسم،
- لا شيء في كياني غيرك،
- لذلك تهت كالخلّ فيك.
- يا محيطاً من العسل.
- ليصبح الحجر عقيقاً نقيًّا.
- عليه أن يمتلك صفات الشمس.
- لا صفات ذاتيّة في الحجر،
- وفي الوقت نفسه إنه ممتلئ بصفات الشمس.
- لكن قبل أن يصبح الحجر عقيقاً، عليه أن يبغض ذاته،

---

(1) *Ibid*, P 738 – 739.

- لأنه قبل أن يصبح «ذاتاً» واحدة، فيه ذاتان منفردتان[1].

الاتحاد بالكيان المطلق، يُعايش تماماً، لدرجة ينشأ إحساس مطابقة الإنسان مع الله:

- «الذي يحبّ الله بحقّ هو ذاك.
- الذي يخاطبه الله بقوله: أنت لي وأنا لك!»[2]

الاندماج بالمطلق لا يعني أن يتّخذ الإنسان الطبيعة الإلهية. فالرومي لا يعترف بالنظرية الحلولية، ينكرها لأنها شكوى ضد سلطة الله. بعد أن يقابل بين مفهومه لوحدانية الله والإنسان الكامل وبين فكرة الحلول يقول الشاعر:

- قال فرعون: أنا الحق، فأُسقط.
- وقال الحلّاج: أنا الحق فخلِّصَ.
- لعن الله كلمات الأول بلعنته.
- وكلمات الأخير استحقّت رحمته.
- لأن فرعون كان حجراً بسيطاً، وهذا المنصور كان ياقوتاً.
- كان ذاك عدوّ النور.. والأخير أحبّ النور بشوق.
- هذه «الأنا» في جوهرها المكنون، عَنَتْ («هو») أيها العلم!
- بفضل الاندماج بالنور، لا لأنه كان يؤمن بالحلول[3].

«الإنسان الكامل» واحد مع الله، لكنه ليس مطابقاً له:

---

(1) *Ibid*, vol. V, 2022 -2031.

(2) *Ibid*, vol. III, 4614.

(3) *Ibid*, vol. V, 2035 – 2038.

- لا دخل لي في ملك الملوك،
- إنما أنا امتلك نوره بفضل مظاهرته.
- شبهي به ليس بالشكل بل في الجوهر.
- كالماء والأرض يجدان تطابقاً في النبات[1].

وبعد ذلك يقول الرومي:

- لا يمتلك الإنسان الكامل ذاتاً خاصّة،
- إنما هو غبار، ينطبع فيه أثر من حافر حصانه[2].

التأكيد أن الإنسان الكامل تخلّص من (أناه) يمكن أن يُفهم عند قراءة بيت الشعر المشار إليه، دون قراءة القصيدة بأكملها، وكأنه إنكار لحريّة الإنسان. لا يتمسّك الشاعر الفيلسوف مطلقاً برأي القدريين وحسب، بل أكثر من ذلك إنه ينتقد بشدّة مناصريهم المتمثلين في رؤوساء المذهب القائل بالجبريّة. وكذلك الرومي لا يتفق في الرأي مع مناهضي الجبرية: أهل القدريّة، الذين يقولون بالحرية المطلقة للإرادة الإنسانيّة. ويعترف الرومي بالعناية الإلهية متّبعاً النهج القرآني العام.

- إن عمل مني كأساً فأنا كأس،
- وإن صنعني خنجراً فخنجراً أكون.
- وإن عمل مني ينبوعاً فسأسكب المياه

---

(1) *Ibid*, vol. II, 1170 – 1171.

(2) *Ibid*, vol. II, 1175.

- وإن عملني ناراً فإني أبعث الدفء...
- أنا ريشة بين إصبعيه،
- ولست في حالة من يمتثل أو يعصي حسب إرادته[1].

في الوقت نفسه، يعتبر الرومي أن العناية الإلهية تَظهر عبر أعمال الناس.

وبهذا يصبح في موقع ما يسمى المنهج القدريّ المخفَّف.

الأسد - رمز الحكمة - في حديثه المجازي مع الوحوش، يبرهن لها - أي للوحوش - أن أعمالها وتصرفاتها الحرّة المستقلّة، لا تتناقض وإيمانها بالله القدير على كل شيء. جواباً عن إعلان الوحوش بأن طالما خلقها الله على الصورة التي هي عليها، فلم يبق أمامها فقط إلا أن تنعم أو تتغذّى برحمته. فيجيب الأسد معارضاً بالشكل التالي:

- قال الأسد: «وضع السيد الربّ أمام أرجلنا سلّماً
- فيجب علينا أن نصعد إلى السطح درجة فدرجة:
- هنا، لا ينبغي لك أن تكون قدرياً.
- لك رجلان - فلماذا تتكلّف العرج؟.
- لك يدان - فلماذا تخبئ أصابعك؟.
- حينما يعطي الله العبد رفشاً ويضعه في يده،
- قصده واضح ماذا يريد من دون كلمات،
- وأيدينا، شبيهة بهذا الرفش - علامة معطاة من الرب.

---

(1) *Ibid*, vol. V, P 1685 – 1690.

- وإذا ما فكّرت، إنها وصاياه لنا.

وحينما تقبل بقلبك علاماته

تنذر حياتك للالتزام بها،

- وسعيك، لشكر الخالق على رحمته، يعتبر دليل قوّة.. وقدريّتك.. إنكار لهذه الرحمة.

- قدريّتك - حلم، فلا تنم في الطريق!.

- طالما لم تَرَ الباب والمدخل إليه... فلا تنم!

- إذا كنت تؤمن بالله، فآمن به بعملك!

- إزرع.. وتوكّل بعد ذلك على من هو على كل شيء قدير...»[1].

حاول الرومي أن يجد تعليلاً للتوفيق ما بين حرية الإرادة الإنسانية وبين المطلق العلوي القدير.

قبل كل شيء فإنه لا يقرّ بمحدودية الأفق التي يستطيع أن يؤثر يتحرّك فيها الإنسان باستقلالية.

في حديث الأنبياء مع القائلين بالجبريّة يقول الرومي:

يؤكّد الأنبياء أن الله خلق بعض الصفات التي لا يمكن التخلّص منها. لكنه أوجد صفات صدفيّة عرضية.

- والإنسان المرفوض يمكن أن يصبح مقبولاً.

- عبثاً أن نقول للحجر كن ذهباً.

- لكن ثمة طريقة ليصبح النحاس ذهباً.

---

(1) *Ibid*, vol I, P 929 – 947.

- بلا مغزى طلبك من الرمل ليصبح طيناً.
- لكن اقتراحك على التراب ليتحول إلى طين أمر ممكن.
- أعطى الله عللاً لا شفاء منها
- مثل العرج والعمى وانعدام الأنف.
- لكنه بَلا بأمراض أخرى يمكن الشفاء منها،
- كوجع الرأس أو الشلل الذي يصيب الوجه.
- الكثير من العلل قابل للشفاء.
- حينما تبحث عن الـدواء بصورة جديّة لا بدّ أنك واجده ستجده[1].

بالإضافة إلى ذلك فإن الرومي يوفّق ما بين حريّة الإرادة الإنسانية والقدرة الإلهية، مؤكداً أن الله عمل عن قصد على تحديد قدرته المطلقة، فأعطى الإنسان حرية الإرادة، كعطاء إلهي:

- قال الله: أعطه (لموسى) ما يلزم.
- أطلق يده ليختار[2].

على أي معنى ينطوي هذا العطاء، باسم ماذا ومن أجل ماذا أقدم الله على منح الإنسان حريّته؟ من أجل أن يُبلى الإنسان ويُسمح له حتى يختار بين الخير والشر.

---

(1) *Ibid*, vol. III, P 2909 – 2916.

(2) *Ibid*, vol. III, P 3286.

- ضع في يده سيفاً، خلّصه من الضعف.
- ليصبح إمّا مجاهداً في سبيل العقيدة وإما سارقاً.
- قدّمنا للإنسان رحمة وأعطيناه حريّة الإرادة:
- النصف أصبح نحلاً والنصف الآخر أفاعي[1].

ولكن لماذا أريد من الله العلي القدير أن يجرّب ويبلُو الإنسان أما كان باستطاعته خلق الفضيلة وحدها في الكون؟ في (المثنوي) يطرح الصوفي هذا السؤال على القاضي. ويجيب القاضي بحجّة مفضلة عند الشاعر. يجيب بأن العفّة لا قيمة لها لو لم تكن الرذيلة وغوايتها. لا قيمة للفضيلة لو لم تكن غواية الشيطان الرجيم.

- ولما كان يتميّز رستم وحمزة بأي شيء عن الجبناء.
- ولما كان ثمة قيمة للحكمة وللمعرفة، ولكانتا قد زالتا.
- الحكمة والمعرفة موجودتان ليتميز الطريق من التيه.
- لو كانت الطريق سهلة تؤدي إلى كل مكان، لما كان ثمة ضرورة للحكمة[2].

ليس الأهم إظهار فضيلة الإنسان الأصليّة بفضل التجربة. إنما الخير والشر ضروريان لإظهار عظمة الله ذاته وكماله.

رغبة الله الرحيم منذ الأزل هي إظهار ذاته.

- القطب لا يمكنه أن يظهر ذاته إلّا عبر القطب الآخر.

---

(1) *Ibid*, vol. III, P 3290 – 3291.

(2) *Ibid*, vol. VI, P 1752 – 1753.

- إذ إن الملك الذي لا شبيه له لا نقيض له.
- لذلك خلق علامتين - الأبيض والأسود.
- خلق الأول: الذي هو آدم. وخلق الآخر: إبليس المضلِّل.
- وبينهما خلق ساحة الوغى الفسيحة المنبسطة.
- التي يدور فيها القتال والصدام باستمرار[١].

ولا يرى الرومي في ابليس سبباً للشرّ، إنما في الله، وبرأيه هذا يكمّل الرومي التقاليد الصوفية التي عُبِّر عنها بوضوح في كتاب الحلاج (الطواسين). فإبليس ليس إلا أداة طيّعة بين يدي الله. أداة متمِّمة - بلعنتها - أدواراً صالحة محدّدة.

وفي حديث إبليس مع معاوية. يخطئ إبليس معاوية إذا كان يعتبره سبباً لكل الشرور:

- أنّى لي أن أعمل من الإنسان الجيّد سيئاً شريراً ولست أنا الله،
- إنما أنا مبشِّر فقط[٢].

الرحمة والانتقام صفتان مترافقتان متلازمتان من صفات الله[٣]. وهما أصل الخير والشر في العالم. وإبليس إنما هو مرآة فقط. مرآة تعكس الخير والشر خاصتي الأشياء. وطالما أن الشرّ لا يصدر لا عن الشيطان ولا عن الإنسان، إنما هو موجود في العالم بإرادة الله، فهذا يعني أنه عنصر من عناصر الكون وأنه موضوعي وليس ذاتيًّا.

---

(1) *Ibid*, vol. VI, P 2151 – 2156.

(2) *Ibid*, vol. II, P 2686.

(3) *Ibid*, vol. II, P 2687 – 2690.

وبأي شيء تنحصر إذن خطيئة الإنسان؟ في عجزه أو عدم رغبته في الاختيار بين الخير والشرّ لمصلحة الخير. وتنحصر حريّة الإرادة عند الإنسان في مقاومته للغواية وإيثاره للخير.

إبليس يشكو كيف رذّله وسفهه الله، فيقول:

- هذه أصباغك وأنت الصبّاغ،
- أنت سبب إثمي، وكل بؤسي وعذابي[١].

ويسخط الرومي على إبليس، ويغضب عليه وعلى كل من يقترف إثماً، ويلقي بإثمه على الله، متّكلاً على قدرته الكليّة:

- حتى متى ستبقى متشبّثاً بقشّة القدريين،
- ناسياً إرادتك الحرّة؟
- أين الاشمئزاز إذا كنت مسروراً؟
- وحينما تفاخر بعصيانك؟
- هكذا يسقطون في الدناءَة.. وهم يمرحون.
- وهكذا يضلّون سواء السبيل في الرقص[٢].

ويقارن الرومي نعمة الله المعطاة للإنسان - الاختيار الحر والعمل - يقارنها برأس المال الذي يعطي فائدة إذا ما استعمل استعمالاً صحيحاً.. أمّا من يسيء استعماله فسيلقى العقاب في يوم الحساب.

- كلمات المديح: حسناً.. ممتاز.. عافاك،
- يستحقها الإنسان على إظهاره الإرادة الحرّة والحصافة..

---

(1) *Ibid*, vol. VI, P 1392.

(2) *Ibid*, vol. VI, P 1393 – 1397.

- اعلم أن القوة هي رأس المال الذي يجلب الفائدة
- حافظ عليها، طالما أنك تمتلكها واستعملها[1].

اعترف الشاعر الفيلسوف بالتناقض الجذري، رغم كل التحفّظات، بين فكرة الله الكلي القدرة مع الاعتراف بحرية الإرادة الإنسانية، وفكرة الله المحسن مع وجود الخير والشرّ في العالم.

وفي مثل عن مسلم حاول أن يُدخل في الإسلام ساحراً، وتحدّث معه عن هذا الموضوع مدلياً بحجج المعتزلة، مدافعاً بها عن الإرادة الحرّة ضد الحجج الموضوعة على شفتي الساحر، حجج أنصار الحتميّة المطلقة (الجبريّة). ينهي الرومي الحديث باعترافه بأن النقاش حول هذه المسألة سيستمر إلى اليوم الأخير[2]، لأنه لن يكون باستطاعة أحد أن يحلّ التناقض بين الفريقين المتجادلين. فقط الشعور بالحب الحقيقي وحده هو القادر أن يخلّص واقع الحال.

ينقل الشاعر الصوفي الجدل إلى جو يُهيمن فيه سلطان القلب لا العقل. وحتى توضّح هذه الفكرة نُوردُ مثل البهلول والدرويش. ذات مرّة أتى البهلول إلى عند درويش، وسأله من يكون، فسمع الجواب التالي:

- ما باستطاعته أن يكون ذاك،
- الذي وفق مشيئته تتم حركة العالم[3].

---

(1) *Ibid*, vol. III, P 3296 – 3299.

(2) *Ibid*, vol. V, P 3214.

(3) *Ibid*, vol. III, P 1885.

ورجاه البهلول أن يشرح له معنى جوابه. فأجاب الدرويش بالكلمات التالية:

- حينما يصبح القدر الإلهي ينبوع سرور للإنسان
- وحينما تصبح أوامره متمنّاة عند الإنسان.
- حينذاك لا شيء لديه بمثابة حمل ثقيل،
- حينذاك لا يعود ينتظر لا ثواباً ولا عقاباً
- لأن طبيعته أصبحت كاملة،
- وأصبح لا يحيا من أجل ذاته ولا من أجل الملذّات الحسيّة الحيوانيّة[1].

وقد امتلأ بالحب الإلهي، يصبح الإنسان وكأنه جزء من محيط الواقعيّة المطلق. بحيث أن كل تأثير يعمله لا يعتبر هو سببه إنما يعتبر من تأثير مياه المحيط»[2].

إن الحب الشامل الكبير لله يغير الإنسان تغييراً هائلاً، بحيث تصبح مسألة حريّة الإرادة دون معنى ودون مبرّر ووجود. لأن الإنسان حينذاك يحسّ بالاندماج الكامل بالحق وبالكون المطلق. وقول «أنا الله» يصبح بديهة من البديهيّات.

ويوضح الرومي محاكمة الحلّاج الخاطئة وملابسات تلك المحاكمة، التي قتل بنتيجتها الحلاج صلباً، بتهمة الادعاء «أنه الله».

---

(1) *Ibid*, vol. III, P 1905 – 1907.

(2) Discourses of Rumi, P 55.

يوضح الرومي بقوله: يعتبر البعض أن عبارة الحلاج (أنا الله) هي إثم عظيم وادعاء، بالعكس إنها عبارة إن دلّت فإنها تدل على التسليم العظيم. الإنسان الذي يقول: «أنا عبدالله» فبقوله هذا يؤكد أو يقرّ بوجود إثنين: «أناه» و«الرب». أما ذاك الذي يقول: «أنا الله» فإنه بهذا يعني: «لا وجود لي. انّما الربّ هو كل شيء. لا يوجد شيء غير الله. وأنا عدم حقيقي. أنا لا شيء»[1].

نتيجة هذه المفاهيم، هل تتم عملية التحويل الكاملة للإنسان؟ نتيجة بلوغ وفهم الحق الكامن في أن الله هو كل شيء. هذا البلوغ بدوره لا يتحقق بالعقل، إنّما بالقلب. (لأن وجود الله لم يبرهن بعد بصورة جذريّة، إنّما بالجنان أُدرك).

- اسمع، ليكن عند العقل شعور بالأسر
- ليست مصيبة، كون العقل ذاته، أسير الروح.
- النفس تحرر يدي العقل المصفّدتين.
- وتعيد النظام إلى قضاياه الفوضوية.
- المشاعر والأفكار تعكّر صفاء النفس.
- كما تعكّر القمامة صفحة المياه
- يد العقل تنحّي جانباً هذه القمامة،
- وحينذاك تمثل المياه (بشفافيتها) أمام العقل[2].

(1) *Ibid*, P 55 – 56.

(2) Rumi Maulana Jalaluddin. Mathnawi – i – Mana, vol. III, P 1824 – 1827.

مصطلح «القلب» عند الصوفيين، فضلاً عن أنه عضو الحب، وأداة إدراك الحق المطلق، فإنه أيضاً مستودع الصفات الإلهية. وبهذا فإن نظريّة المعرفة الصوفيّة تتوضّح للوهلة الأولى، بقاعدة غريبة مكرَّرة: «تدرك الحقيقة بالقلب في القلب». في الحالة الأولى بكلمة «قلب» يفهم عضو الحب، عضو إدراك المعرفة التي لا تدرك. وفي الحالة الثانية: القلب مستودع الإلهيات، الذي يتضمن الحقيقة المطلقة. ونتيجة ذلك فالمعرفة عند الرومي، تنحصر في البحث عن الحقيقة واكتشافها داخل الذات. جاء في أحد أمثال «المثنوي» كيف أن صوفيًّا كان يجلس في حديقة رائعة ورأسه منكّس على ركبتيه، وعيناه مطبقتان، وكان غارقاً بكليّته في التأمّل الصوفي.

وطرح عابر سبيل صادف مروره أمام الصوفي سؤالاً عليه:
لماذا لا يلتفت إلى جانبيه، إلى «علامات الربّ الرحيم».
فأجاب الصوفي بقوله:

- علاماته في القلب، أيّها المصدّق أحاسيسه.
- وما هو خارج القلب.. إنما هو علامات العلاقات فقط[1].

وكما وَرَدَ سابقاً فإن الصوفيين يؤكدون أن الكنز الإلهي المحفوظ في قلب الإنسان، لا يكتشف بطرق جذريّة، إنّما نتيجة تمرين طويل صوفي معقّد، يجب على الإنسان أن يتبعه، الإنسان الذي يريد السير على طريق البحث عن الحق. فالحق يدرك في نهاية المطاف في حالة

---

(1) *Ibid*, vol. IV, P 1362.

النشوة الروحية، التي لا يعبَّر عنها بالكلمات والتي يقارنها الرومي بحالة غياب العقل والسكر التام.

- سكرت وبسبب السكر شعرت وكأنني من جديد أغرق في القار.
- ونسيت فوراً كل الإرشادات،
- بدا سبب وأصبح العقل بسببه طريداً،
- وهلّت تباشير الصباح، وبدت الشمعة بلا فائدة.
- العقل يشبه رجل الأمن:
- حينما يصل السلطان، يختفي حارس الأمن البائس في الزاوية.
- العقل ظل الله. والله شمس.
- أية قوّة يمكن أن يمتلكها الظلّ أمام الشمس[١].

وهل متاح لأي إنسان فانٍ أن يكتشف الحق ويصبح إنساناً كاملاً؟ الافتراض الذي يقول إن كل إنسان يتضمّن في ذاته كنزاً إلهياً، هذا الافتراض يجب أن يحضّر جواباً إيجابياً عن السؤال المطروح أعلاه. ومع ذلك يبدو أن الرومي مختلف عن المعتزلة، لا يعتبر أن كلّ الناس يمتلكون في كيانهم إمكانيات متساوية لبلوغ الحق المطلق.

يقسم الرومي الإنسانية إلى فريقين. فريق أول، فريق الخاصّة ينتمي إليه القليلون القريبون من العقل الكلي. وفريق ثانٍ ينتمي إليه أناس يوجههم العقل الحسي الفردي[٢].

---

(1) *Ibid*, vol. IV, P 2108 – 2111.

(2) *Ibid*, vol. V, P 460 – 465.

أناس الفريق الأوّل: الحكماء. والإنسان الحكيم هو ذاك الذي يملك مشعله الخاص. هو قائد القافلة ورئيسها[1].

ويقسم الرومي أهل الفئة الثانية إلى فرقتين. فريق أنصاف الحكماء الذين يسيرون وراء الإنسان الحكيم، كما يسير الأعمى وراء دليله، وفريق الجهلاء، أولئك الذين لا يطلبون مساعدة الحكماء رغم حاجتهم إليها.

والسير على طريق الحقّ في ذاته، وحتى التقيّد به لا يكفلان النجاح للراغب في كشف كنه الحق، وبلوغ الكمال، لأن النجاح يحتاج أيضاً إلى البركة الإلهية:

- إذا كنت تقول إن الطهر هو رحمة إلهية،
- فإن الإفلاح بالطهر هو أيضاً عطاء إلهي[2].

ومن هنا يولد استنتاج، عن ضرورة السير وراء من يمتلك البركة الإلهية، والأخذ بنصائح المرشدين.

- اختر مرشداً في الطريق، لأن من دونه ستكون، المرحلة ملأى بالمخاطر، والأهوال والمخاوف.
- في تلك الطريق التي سرت عليها عدّة مرّات،
- ستحيد عنها، وستظل من دون قائد، لذلك لا تسافر وحيداً.
- لا تمشِ بمفردك، ولا تهمل المرشد[3].

---

(1) *Ibid*, vol. P 1288.

(2) *Ibid*, vol. IV, P 2911.

(3) *Ibid*, vol. I, P 2943 – 2945.

- في الطريق التي على وجه العموم، لا تملك أي تصوّر عنها.

يقابل الرومي غير مرّة بين المرشدين الصوفيين الروحيين وبين رجال الدين التقليديين المسلمين، ويدعو للمجيء إلى تحت ظلّ خدمة الله..»[1].

كما أنه ينسب إليه الكثير من الأشعار والحكم المناقضة تماماً للروح الأصوليّة الدينيّة الإسلامية. ويبيّن في تلك الحكم والأشعار (أهميّة فوز) أفضليّة معرفة الصوفيين المكتسبة عن طريق التجربة الصوفيّة، وكأنها مأخوذة مباشرة من الله على أوضاع الإيمان التقليدي، وقد ضاعت المعرفة المباشرة، والغالب هي العوامل الذاتية..

- أعلم كما الاغتسال بالرمل، علماً أنه يوجد بقربك الماء
- كذلك تماماً المعرفة التقليدية وبالقرب تنفّس كتب العصر[2].
- يركع الأغبياء أمام المسجد.
- والصوفيون يجدّون في قبو الخمر.
- أيّها الحمير! المسجد رمز، والقبو حقّ.
- المسجد الحقيقي الوحيد، هو ذاك الذي يوجد في قلوب المرشدين.
- المسجد في قلوب القديسين، مكان سجود الجميع.
- فهناك يوجد الله[3].

---

(1) *Ibid*, vol. I, P 2965 – 2975.

(2) *Ibid*, vol. IV, P 1418.

(3) *Ibid*, vol. II, P 3109 – 3111.

الإنسان الكامل هو وحده فقط القادر على أن يتحرّر كلياً من كل تأثير، بما فيه تأثير الأنبياء. في مثله عن النبي ابراهيم والملاك جبريل، يرفض النبي عرض الملاك بالمساعدة، على أساس أن الأنبياء والرسل كانوا ضروريين كوسطاء بين الأناس العاديين وبين الله؛ إنما من كان كابراهيم يملك رؤية مباشرة، فحريٌّ به أن لا يسمع الكلمات الخارجية، ولو نطق بها الملائكة[(١)].

هذه هي أهم مبادئ «نظرية الإنسان الكامل» في مؤلّف الرومي الفلسفي الشعري. وإن غاب عنده الترتيب الإنشائي. فهو ليس لاهوتيًّا ولا فيلسوفاً، بل كان قبل كل شيء شاعراً، لذلك فالأفكار التي وردت هنا حسب ترتيب معيّن، كتبها الرومي من دون أي ترتيب، وإنما حسب مشاعره الشعرية الملهمة. وهذا لا يعني أن الشاعر لم يمتلك مسبقاً أفكاراً محدّدة مهيّأة. فبتمجيده الإنسان الكامل اعترف الرومي بأنه توخّى هدفاً معيناً بكتابه «المثنوي»، توخى هدفاً خلقياً. كتب الرومي: لقد غنّيت (المثنوي) «لا من أجل نفسي ولا حتى أن يغنّوه، ولا من أجل أن أضع هذا الكتاب تحت قدمي وأطير معه.. هدف (المثنوي) هو تعليم الناس، توجيههم، وإعطاؤهم فهم فكرتي[(٢)].

واستقبلت دعوة الرومي بأشكال مختلفة، وأخذ بها لاحقاً الأصوليون المتطرّفون، كما أخذ بها دعاة التغيير. والمسألة هنا، ليست

(1) *Ibid*, vol. IV, P 2974 – 2979.

(2) Meyerovitch E. Mystique et poesie en Islam. Djalal – uddin Rumi et l›ordre des derviches tourneurs. P 1972, P 51.

في لغة الشاعر الصوفي المعقّدة. إنما في تناقضاته وعدم منطقية واطراد مواقفه الفلسفية، التي غذّت ماضياً وحاضراً اتجاهين مختلفين في الفكر الإسلامي.

استعملت أفكار الرومي في أكثر الأحيان، كبرهان لا يدحض على التنسّك، والتهرّب من المشاكل الدنيوية، والغرق في التفتيش عن طريق الخلاص الذاتي، والرضوخ التام لإرادة العارفين المتصوفين. وفي هذا الاتجاه سارت الطريقة المولوية في تطوّرها.

وفي الوقت نفسه سعت مؤلفات الرومي إلى كشف وبلوغ معنى الكون الحقيقي. قال الرومي: ليلعن ثلاثاً التقليد الأعمى[١].

- لا تثمل من منظر الكأس
- حتى لا تصبح صانع أصنام وعابد أوثان.
- احتقر الكؤوس والأشكال.. وهاك الخمر!
- الخمرة في الكأس.. لكنها ليست هي الكأس.
- أمام ساقي الخمرة، افتح فيك جيداً.
- حينما تسكب الخمرة في فمك، لن تلحظ أن الكأس غير موجودة[٢].

رغم كل تناقضات الرومي في مواقفه العقائدية، لا يمكننا، إلا أن نعترف بأن الكثير من أشعاره تميزت بروح التمرد بجلاء، وكان يروقه عمل الإنسان الإبداعي الخلّاق وكان يدعو إلى هذا العمل.

(1) Rumi Maulana Jalaluddin. Mathnawi – i – Mana, vol. II, P 563.

(2) *Ibid*, vol. VI, P 3707 – 3709.

إذا كنت تؤمن بالله، فآمن به عن طريق عملك!

ازرع، واتكل بعد ذلك على من هو على كل شيء قدير.

هذه هي بواعث شاعرية الرومي التي استخدمت كمصدر إلهام عند كثيرين من الشعراء المسلمين في العصور اللاحقة؛ وليس مصادفة أن مؤلفات الرومي جذبت إليها بقوة المجددين المسلمين البرجوازيين.

جذبت تلك المؤلفات أولئك الذين اتجهوا نحو الشعر الصوفي في القرن الثالث عشر، حتى يثيروا همم المسلمين في القرنين التاسع عشر والعشرين، وليدفعوهم نحو البعث الروحي والعمل السياسي. ويعتبر محمد إقبال أكبر مثل على ذلك.

كان إقبال يعتبر الرومي معلّمه ومرشده، ولم يخل مؤلَّف واحد من مؤلفات إقبال، إلا وَوَرَدَ فيه اسم الرومي كباعث للابداع ووسيط ودليل إلى الحق.

سعى إقبال لتجديد الدين الإسلامي في القرن العشرين ملبّياً نداء العصر. وجاهد من أجل أن يتخذ المسلم دينه سلاحاً روحياً في نضاله ضد الجور الاستعماري، واستند إقبال إلى تراث المسلمين الروحي، من أجل بعث الأصالة القومية والحضارة وتجديد العقيدة الدينية الإسلامية. وتوجُه إقبال إلى تراث الماضي وإلى مؤلفات الرومي بالذات كان هادفاً ومقصوداً، اقتبس الشاعر المجدّد من الشاعر الصوفي ما يدعم ويسند ويصدّق نظرته التغييرية إلى الحياة. لهذا فالإنسان الكامل عند إقبال، هو

الإنسان الفاعل، ظهير الله. وإذا كان مفهوم الإنسان الكامل عند الرومي هو الظهير الروحي، فعند إقبال الانتصار الروحي يمكن أن يكتمل ويؤدي في نهاية المطاف إلى انتصار اجتماعي.

كانت درجات الكمال الرئيسية عند الشاعر الصوفي هي: الإيمان بالله، والبحث عن الله، ومعرفته عن طريق معرفة أعماق النفس الذاتية. ويكمّل إقبال هذه القائمة بدرجة رابعة وهي (التحقيق) المنحصر في تمرين دائم للعدالة وللرحمة[1].

مقارنة بالرومي، فالإنسان عند إقبال على درجة كبيرة من التحرر، محرّر من الله، حرّ في الإبداع والعمل، إنسان يسمح الشاعر لنفسه بأن يسميه ظهيراً لله.

هذا الفرق يظهر بوضوح عند مقابلة الأشعار التالية:

الإنسان، عند الرومي، متأسّف لأنه أخطأ باتكاله على الإنسان أكثر من اتكاله على الله. يخاطب الرومي الله بقوله:

- أعطاني الإنساني الطاقيّة، وأنت أعطيتني الرأس.
- أعطاني الثياب، وأنت أعطيتني الجسد.
- أعطاني الذهب، وأنت أعطيتني اليد التي تحسبه.
- أعطاني المطيّة، وأنت علمتني كيف أعتلي ظهرها.
- الذهب لك، لكنه هو الذي صنعه.

(1) Icbal M. The Development of Metaphysical in *Persia: A Contribution to the History of Muslim philosophy*. L. 1908, P 110.

- أنت أمّنت الخبز، إنما هو الذي تسلّمه منك[1].

عند محمد إقبال، في محادثة الخالق مع الإنسان يقول الإنسان:

- أنت خلقت الليل.. وأنا حصلت على النار.
- أنت خلقت الطين، وأنا جبلتُ الكؤوس.
- أنت خلقت الصحراء وأكداس الصخور.
- أنت أوجدت الروضة، حيث يفوح أريج السلام.
- أنت الذي صنعت من الرمال الزجاج.
- وحوّلت السم الزعاف إلى الشراب الحلو المذاق.

وكما نرى، عند مقابلة إمكانية الله بإمكانية الإنسان، يسعى الرومي أن يبيّن تفاهة وضآلة كل ما صنعه الإنسان الفاني مقارنة بأعمال الألوهة القادرة على كل شيء. بعكسه إقبال يشدّد على أهميّة الأعمال الإنسانية ذات الطابع الإبداعي الخلّاق، هذا الطابع الذي يسمح للشاعر الفيلسوف أن يسمي الإنسان ظهيراً لله.

مسألة أن (الإنسان الكامل) عند إقبال أكثر تحرّراً، وتغييراً أكثر منه عند الرومي، مسألة واضحة وبديهيّة تعلّل بالاختلاف الكبير بين العصور التي شهدت إبداع الشاعرين، وبالمتطلبات المختلفة لكل عصر، وبالتمزّق الذي أصاب وعي الشعوب الإسلاميّة في القرنين الثالث عشر والعشرين.

---

(1) Rumi Maulana Jalaluddin. Mathnawi – i – Mana, vol. VI, PP. 3126 – 3131.

يُفهم أن إنسان إقبال، مقارنة بإنسان الرومي، يذهب بعيداً في ادعاءاته بالقيام بدور خاص في إبداع وصنع العالم. لكن المهم بالنسبة إلينا أن أعمال الرومي تتضمن في ذاتها أفكاراً بإمكانها أن تغذّي وتنمي الاتجاه الفلسفي التقدّمي، والفكر الجمالي والخلقي، ليس في عصر الرومي وحسب، إنما في العصور اللاحقة، وحتى أيامنا هذه.

آراء الشيخ محمد عبده
الدينية الفلسفية

بقلم: ماريتّا ستيبانيانتس

ترجمة: علي هورو

اسم الشيخ محمد عبده معروف على نطاق واسع في العالم الإسلامي بأسره. يصفونه بنبي اليوم الجديد بالنسبة إلى مصر والإسلام، وبصانع فكر العرب الإسلامي في القرن العشرين... إلخ.

يرتبط نشاط محمد عبده بالإصلاحات الاجتماعية - الاقتصادية الجذرية التي شهدتها مصر والأقطار العربية الأخرى في أواسط القرن التاسع عشر. وكان انهيار السلطنة العثمانيّة وانجرار هذه الأقطار إلى فلك الاقتصاد الرأسمالي العالمي قد أدّيا إلى تقويض دعائم الإقطاعية القديمة وتطوير النمط الرأسمالي.

إن ضرورة الإسراع في إزالة العوائق الداخليّة من طريق التطوّر الرأسمالي - وهي العوائق التي كانت متمثلة في علاقات القرون الوسطى الإنتاجية والاجتماعية - إضافة إلى السعي لمواجهة دسائس

الاستعمار الأوروبي قد حددا الحاجة إلى إيديولوجية تتجاوب أولاً ومصالح البرجوازية المحليّة المولودة.

وتضمّن الانبعاث العربي الفريد «النهضة» تيارين اثنين متوازيين: الأول تيار دنيوي شبيه من حيث الجوهر بالتيار الثقافي الأوروبي، والثاني تيار ديني إصلاحي. ورمى كل من التيارين في الواقع إلى هدف واحد ولكن بطريقتين مختلفتين ويمكن، إلى حد معين تفسير هذا الموقف المتباين بخاصية منشأ البرجوازية الوطنية العربية المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية الإقطاعية أوثق ارتباط. ولا غرابة في كون ايديولوجيتها قد تميزت بالازدواجية وبالاتجاهات المهادنة والسعي إلى التوليف بين المثل والقيم التقليدية من جهة ومثل العصر الحديث من جهة أخرى.

تكونت مواقف محمد عبده العقائدية تحت التأثير القوي لصاحب الفكر في العالم الإسلامي جمال الدين الأفغاني الذي اعتبره الشيخ عبده معلمه. وكانا قد التقيا في فترة كان الشيخ يعاني أزمة نفسية عميقة: فطالب جامعة «الأزهر» لم يكن راضياً عن نظام التعليم الديني فكتب لاحقاً يقول: «أضرَّت دراسة الكتب العربية على طريقة الأزهر بفكري وحاولت سنوات عديدة أن أصفي ذهني بيد أني لم أفلح»[1]. وانتقل محمد عبده إلى الصوفيّة بناءً على إرشادات الشيخ درويش الذي عرفه خلال سني الدراسة في طنطا. وقد كتب في ما بعد يقول: «وجدت في

---

(1) Adams ch., *Islamand Modernism In Egypt*, London, P. 31.

شخص الشيخ درويش بالذات المعلم الذي قادني وأرشدني إلى ما كانت تصبو إليه روحي... فقد أخرجني من سجن الجهالة إلى رحاب المعرفة وحررني من قيود الإيمان الأعمى بنفوذ التقليد وبيّن لي الطريق إلى التوحيد الصوفي بالله»[1].

حاول محمد عبده في عمله الأول «رسالة الواردات» إثبات مذهب الصوفية: «وحدة الوجود».

لم يدرس محمد عبده فلسفة الصوفية فحسب، بل اتبع ممارسة هذا المذهب بكل دقة مما جعله في عزلة مطبقة. وهنا حاول الشيخ درويش إخراجه من هذه الحالة (حوالى سنة ١٨٧١) لكن أحداً لم يفلح في إعادته إلى الحياة، إلى العمل النشيط، سوى الأفغاني.

تحت تأثير جمال الدين الأفغاني أخذ محمد عبده يدرس الفلسفة الأوروبية ويبدي اهتمامه بإنجازات العلم الحديث. وقد اتبع معلمه في ترويج فكرة ضرورة القيام بإصلاحات في الأقطار الإسلامية.

ويجدر بنا القول إن العلاقات المتبادلة بين عبده والأفغاني لاتزال حتى اليوم موضع جدل وسط الكتاب والمؤرخين. بعضهم يشير إلى الاحترام غير العادي الذي كان الشيخ الفتى يكنه لمعلمه إلى حدّ يقرب من العبادة. وتأكيداً على ذلك يستشهد إ. كيدوريه مثلاً بالفقرة التالية من رسالة محمد عبده إلى الأفغاني: «لقد كوّنتني بيديك وأكسبت

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥.

جسدي الشكل الكامل. فبفضلك عرفت نفسي وعرفتكَ أنت وعرفت العالم كله»[١].

يرى إ. كيدوريه في هذه الرسالة وعدد آخر غيرها تأكيداً على العلاقة الحميمة بين الشخصيتين المسلمتين وعلى طاعة محمد عبده التامة لإرادة معلمه.

أما البعض الآخر، وخصوصاً رشيد رضا وش. آدامس وح. شاخت، فيعترف بتأثير آراء الأفغاني الكبير فيه، ولكنه يضع في الوقت نفسه ثورية الأفغاني في مواجهة إصلاحية الأيديولوجي المصري لقد كتب ش. آدامس يقول: «الواقع أن محمد عبده قد راهن على الإصلاحات وخصوصاً في نظام التعليم، لا على الدعاية السياسية والتحولات الثورية... إن مشاركته الأفغاني في الحركة السياسية قد أملتها وحدة الأهداف أكثر من استحسان المنهج نفسه»[٢]. ويذكر الشيء نفسه في «موسوعة الإسلام الصغيرة» : «بالرغم من وحدة الأهداف: من تحرير الشعوب الإسلامية ونهضة الإسلام، كان برنامج محمد عبده يختلف جوهرياً عن برنامج جمال الدين الأفغاني. فالأخير كان ثورياً حاول الانقلاب بالقوة، أما محمد عبده فقد اعتبر بعكس الأفغاني، أن ما من ثورة سياسية إطلاقاً تستطيع توفير النتائج التي يمكن أن يوفرها التحويل الروحي التدريجي»[٣].

---

(1) Kedourie E: Afghani and Abduh, An Essay On Religious.

(2) Adams Ch., *Islam And Modernism in Egypt*, op.cit., P 62.

(3) Short Ensyclopaedia of Islam, Leiden – Brill, 1953, P 406.

ونعتقد أن القول بوجود مثل هذا التناقض بين الايديولوجيين المسلمين أمر يفتقر إلى الوقائع. ومحمد عبده بالذات لم يعارض يوماً أساليب نشاط الأفغاني السياسي ولم يدنها؛ بل طالما أكد أنه نصير وفيّ له. وكانت علاقتهما وثيقة لدى نفي الأفغاني من مصر سنة ١٨٧٩ [١] وواضحة إلى درجة أن القمع الذي تعرّض له الأفغاني سرعان ما طاول محمد عبده أيضاً: فقد فصل عن التعليم وأبعد إلى قريته وأجبر على البقاء فيها حتى يتاح أمر خاص. ولما عاد إلى العاصمة بعد مرور سنة واصل نشاطه الدعائي المكثف مستفيداً من وضعه كمحرر في الصحيفة الحكومية الرسمية «الوقائع المصرية». وكان تأثيره في المناخ السياسي في البلاد كبيراً لدرجة أن قادة العروبيين أسموه منظرهم الأول[٢].

لقد لفت رشيد رضا ومن بعده الباحثون الأوروبيون الانتباه إلى الخلافات بين العروبيين ومحمد عبده حول مسألة قلب السلطة عن طريق القوة العسكرية وإقامة سلطة دستورية بسرعة. وإذا كانت مواقف محمد عبده مناقضة لآراء الأفغاني تناقضاً جذرياً لما أمكن التعاون اللاحق بينهما إثر قمع حركة العروبيين.

بعد نفيه من مصر في العام ١٨٨٢ قضى محمد عبده سنة في بيروت ثم تلقى دعوة من الأفغاني فالتحق به في باريس حيث عملا معاً على إصدار مجلة «العروة الوثقى» بهدف تكثيف نشر دعوة أفكار الأمة

(١) السبب المباشر لنفيه كان خطابه ضد الخديوي في مسجد الحسن.

(2) Adams Ch., *Islam and Modernism in Egypt*, op.cit., P 53.

الإسلامية. وفي بيروت التي عاد إليها محمد عبده بعد إغلاق المجلة، لم يتوقف عن نشر الدعوة الإسلامية. وخلال عمله مدرساً في مدرسة «السلطانية» قام بترجمة مؤلف الأفغاني «إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم» من الفارسية إلى العربية[1].

وإثر عودته إلى مصر في العام ١٨٨٨ واصل محمد عبده دعوته في سبيل تحقيق الإصلاحات التي من شأنها أن تؤدي إلى «نهضة» المجتمع الإسلامي. وكان يعلق آمالاً خاصة على جامعة «الأزهر» بوصفها مركزاً للثقافة ينير مثل المصباح طريق مسلمي العالم جميعاً نحو التقدم. ولما كان عضواً والشخصية الأولى عملياً في اللجنة الإدارية (تأسست في العام ١٨٩٥ وبمبادرته) تمكن من تحقيق عدة إصلاحات تنظيمية وإدخال تعديلات هامة على برنامج التعليم (تدريس مواد جديدة مثل الحساب والجبر والهندسة والتاريخ والجغرافيا وغيرها). بيد أن المتزمتين من المسلمين لم يتيحوا له فرصة استكمال ما بدأه. ولما عجز عن كسر مقاومة المتزمتين اضطر إلى الانسحاب من تشكيل اللجنة (آذار العام ١٩٠٥).

لقد انعكست نشاطات محمد عبده الاجتماعية - الإصلاحية

---

(١) كتاب جمال الدين الأفغاني «إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم». الذي صدر في العام ١٨٨٠ في حيدر آباد باللغة الفارسية. عرف في ترجماته لاحقاً باسم «تكذيب الماديين». وهو في الواقع العمل الوحيد لايديولوجي الأمة الإسلامية. ويشكل الجدال مع سعيد أحمد خان وأنصاره مضمون الكتاب.

في عدد من الفتاوى التي أصدرها: فقد مكنه منصب مفتي مصر الذي شغله طوال ست سنوات (منذ العام ١٨٩٨) من تفسير الشريعة الإسلامية تماشياً مع متطلبات العصر وقد أظهر هنا حرية فكر معروفة. ومن أشهر فتاويه تلك التي سمحت للمسلمين بأكل لحم الحيوانات التي يذبحها اليهود والمسيحيون والفتوى التي سمحت بإيداع النقود في البنك وتلقي نسبة مئوية عن رأس المال.

بقي الشيخ محمد عبده حتى آخر أيام حياته وفياً للقضية التي أشركه فيها جمال الدين الأفغاني، وكان مثل معلمه إصلاحياً دينياً. وكان يؤمن مثله بنهوض المسلمين على أساس من الإسلام القادر على التكيف مع متطلبات التطور المعاصر، وحاول الاعتماد على دعم الملوك داعياً إلى إجراء الاصلاحات من فوق. ولم يستثنِ كلا الايديولوجيين بالمقدار نفسه الحل الوسط مع الدول الغربية التي توخيا منها المساعدة على تحقيق خططهما.

إن الاختلاف الأساسي بين عبده والأفغاني لم يكن، على ما نعتقد، في إصلاحية الأول وثورية الثاني، بل في أن كلاً منهما وجه جهوده في إطار وحدة الأفكار إلى مجال نشاطات معينة: ففي حين كان الأفغاني منهمكاً بنشر الدعوة الإسلامية، ركز محمد عبده اهتمامه على مهمة إنهاض وعي المسلمين الاجتماعي ومراجعة فهم الشريعة الإسلامية.

لقد ترك هذا المُصلح العربي تراثاً أدبياً واسعاً. وبالاضافة إلى

مقالاته الكثيرة خصوصاً في «العروة الوثقى» و«الأهرام» و«المنار»، له مجموعة أعمال فلسفية منها «رسالة الوحي الصوفي» (١٨٧٤) و«بحث في رسالة جمال الدين الايجي العقائد الأدورية» (١٨٧٦) و«رسالة التوحيد» (١٨٩٧) وغيرها.

لقد عرض محمد عبده آراءه الدينية – الفلسفية بشكل مسهب في عمله الأخير المذكور آنفاً حيث ألقى سلسلة محاضرات في مدرسة «السلطانية» سنة ١٨٨٥ كتب نصوصها شقيقه حموده بيه عبده. وفي العام ١٩٠٨ صدر له مؤلف «رسالة التوحيد» بهوامش وتعديلات رشيد رضا. وفي العام ١٩٢٥ صدرت الرسالة باللغة الفرنسية. وفي العام ١٩٦٦ باللغة الانكليزية/ ترجمة الطبعة العربية الثامنة عشرة الصادرة في العام ١٩٥٧. من المؤسف أن المخطوطة في شكلها الأولي (من دون تعديلات رشيد رضا) لم تدخل المكتبة العلمية (يبدو أنها فقدت).

إن كلمة «التوحيد» غير واردة في القرآن الكريم، إنما هناك عبارة الإله الواحد التي أصبحت محور الفلسفة الدينية الإسلامية. وفي أوقات لاحقة احتل تفسير «التوحيد» كمبدأ عقائدي أساسي مكاناً رئيسياً في الفلسفة الإسلامية وعلم الدين والكلام.

ينظر محمد عبده إلى هذا الشأن من زاوية الأنتولوجيا ونظرية المعرفة معاً. ويستند إلى الأدلة المنطقية في تفسير الوجود الأسمى أو الواجب الوجود (الفصل الثاني) مستخدماً صفات إلهية في مقدمتها

الأبدية، الواحد الأحد، العليم القدير (الفصل الثالث والرابع). على صعيد نظرية المعرفة يستوجب تفسير «التوحيد» إجابة عن أسئلة مثل إمكانية معرفة الوجود الأسمى وعلاقة العقل والحدس ودور الوحي النبوي في عملية الإدراك... إلخ. ويستخدم محمد عبده مجال نظرية المعرفة بالذات كميدان جدل. وفي مقدمة «رسالة التوحيد» وفي الرسالة نفسها يعرب عن الرغبة في عرض مضمون العقيدة الإسلامية بوضوح حسب إمكانات الذين أنزلت لأجلهم دون أن يحمل نفسه عناء دحض آراء مفسري القرآن وخوض «الجدال مع المدارس الشرعية»[١]. لا يخوض محمد عبده فعلاً النقاش في شأن مسائل خاصة مع علماء الدين المسلمين. إن تفسيره جدلي عموماً بيد أن حماسة الجدلية موجهة ضد المسلمين التقليديين وضد منتقدي الإسلام «الخارجيين» معاً وفي مقدمتهم المسيحيون منهم. وهكذا يبدو مؤلف الرسالة مصلحاً للعقيدة الإسلامية ومدافعاً عنها في آن.

يؤكد الأيديولوجي المصري على كمال الإسلام وتفوقه على الديانات الأخرى. وهو يرى التأكيد الشكلي على ذلك في إنجازات النبي محمد الذي استكمل الوحي الإلهي ونقل الحقيقة المقدسة في أكمل صورة إلى الناس في دين الإسلام. ويجهد في التأكيد أن الإسلام فتح للناس طريق السعادة وعلَّمهم ما لم يعلموه من قبل، وتحديداً: «استقلالية الإرادة واستقلالية العقل»[٢]، قطبي الحضارة الحديثة. لقد

(1) Abduh M., *The Theology of Unity*, L. 1966, P 28.

(2) *Ibid.*, P 127.

كانت أوروبا محرومة منهما لغاية القرن السادس عشر، وتحت تأثير الإسلام فقد أدركت المسيحية ضرورة الإصلاح. إن البروتستانتية تختلف عن الإسلام «في شكل العبادة فقط وليس في المضمون[1]». لقد ساعد الدين المتجدد الشعوب الأوروبية على تغيير نمط حياتها وتحقيق تحولات اجتماعية عميقة. وبعبارة أخرى إن تطور الرأسمالية في أوروبا، كما يؤكد محمد عبده، جاء نتيجة إصلاح المسيحية الذي تم بدوره بفضل الإسلام الذي كان «المعلم الأكبر» للأمم الأوروبية[2].

إذا كان الأوروبيون قد استطاعوا بلوغ مستوى رفيع من التقدم الاجتماعي مستفيدين من دروس الإسلام فلماذا إذاً لم يتمكن المسلمون من الافادة من ثمار دينهم؟ ويرى محمد عبده أن مأساتهم تكمن في أنهم لا يتبعون عقيدتهم الصحيحة، بل يتمسكون بالدين الذي تعرض عبر مئات السنين لتحريف الكثيرين من المعلقين.

والواقع فإن الايديولوجي العربي يعطي تفسيراً إصلاحياً لهذه العقيدة بدوره: يرى بادئ ذي بدء أن مذهب الوحدانية الإلهية يحرر العقل والإرادة مستبعداً كل وسيط ومقرباً الإنسان من ربه. و«بفضله أصبح الإنسان ملزماً بخدمة الهدف الإلهي حصراً، وما عاد مرتبطاً بغيره فحق له أن يكون حراً بين أحرار»[3].

إن الفكر الإسلامي عن الله القدير البصير العليم الرحيم العادل،

(١) المصدر نفسه ص ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه.

(3) *Ibid.*, P 125.

يفسره محمد عبده أساساً للموقف القدري من مسألة الإرادة الذي يشجع حرية الفكر والتصرف. ويعتبر عبده أن الإسلام الذي أرسله العلي القدير حظر على الإنسان البحث عن أية قدرة إلّا قدرة الخالق «وطلب إليه التماس العون من الله وحده ومع ذلك حثه على التفكير والعمل الصالح»[١].

إن قدرة العلي القدير والمعرفة الإلهية وقدرية كل تصرف يقوم به الإنسان لا تستثني، حرية الإرادة والعمل. وإن ما يميز الإنسان من الحيوان هو قدرته على التفكير والتصرف بعقله وفكره. ومن هنا فإن أعماله هي نتيجة اختياره الذاتي ويحاسب عليها[٢]. وفي رأي عبده يدعو الإسلام إلى التمسك بالخط الوسط في مسألة القدر الإلهي وحرية الإرادة تجنباً لوجهتي النظر المتطرفتين أي التّسيير والتَّخيير في شكلهما المطلق[٣].

الجمال والقبح، الفضيلة والرذيلة، الخير والشر أمور موجودة في الدنيا بشكل موضوعي. ولكن على الإنسان نفسه معرفة الصّالح من الطّالح وأن يميز بين الأعمال الخيّرة والذميمة من دون توجيه. يعترف محمد عبده بواقعية مختلف تعاريف الخير والشر ويميل إلى تحديدها

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه.

(3) *Ibid.*, P 31.

كروابط لسعادة الإنسان وتعاسته وللتقدم والانحطاط والنهوض والسقوط لدى الأمم[١].

إن العقل قادر كذلك على إدراك الواجب الوجود وصفاته. ولكن الحقيقة أنه ليس في وسع جميع الناس بلوغ هذه المعرفة بل ذلك بمستطاع المرسلين ذوي النفوس الطاهرة الكاملة فقط. يقول محمد عبده «إن العقل البشري غير مؤهل لإدراك طبيعة الحياة بعد الممات إدراكاً كاملاً ومعرفة جزاء كل عمل في يوم الآخرة. قلة فقط هم الذين يعرفون وقد وهبهم الله عقلاً ونوراً من عنده»[٢].

وبما أن عقل الإنسان العادي غير قادر على إدراك الله وصفاته وفهم عدد من جوانب الحياة فإنه لا يستطيع بلوغ كنه العديد من الفرائض والشعائر (الصلاة، العبادة، التزهد). فالإنسان بحاجة إلى المساعدة والتوجيه من قبل الأنبياء الذين يرى محمد عبده فيهم رسلاً لله وسطاء بين العالمين، العالم المنظور وعالم الآخرة. ويحمل الأنبياء الشرائع الإلهية التي تعطي المواصفات العامة في ما يتعلق بالسلوك البشري و«تبين للناس كيف يكون عالم الآخرة... عن طريق مفاهيم تستوعبها عقولهم»[٣].

ولا يَرد محمد عبده ضرورة النبوة إلى محدودية قوة الإدراك عند

---

(١) المصدر نفسه ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٧٤.

(3) *Ibid.*, P 84.

الإنسان العادي فقط بل كذلك إلى ميله إلى أفكار «جذابة» «خاطئة». «البشر لا يميزون عادة الفروق بين الفاضل وغير الفاضل». وفي هذه الحالة يجب على الأنبياء توجيههم إلى الطريق الصحيح: «اختار الله من البشر أنفسهم أهل الهدى ووهبهم صفات روحية نادرة تشهد على قدرات ممتازة لإقناع العقول وإرواء شغفها»[١]. فالنبوة هنا تكون بمثابة عقل جماعي (الأنبياء بالنسبة إلى البشرية كالعقل بالنسبة إلى الشخصية). إن النبوّة في تفسير محمد عبده ليست ظاهرة خارقة للطبيعة. والأنبياء الذين يختارهم الله لا يملكون الهالة الإلهية، بل بشر لا يتميزون عن سواهم إلّا بعقل متطوّر وطهارة أخلاقية. ويخلص محمد عبده إلى القول إن «معجزة الوحي لا ينبغي أن توصف كظاهرة غير واقعية»[٢]، ومن يدحضها إنما يفعل هذا بدافع ميله للابتذال وبسبب عدم قدرته على فهم أن أمراً ما غير عادي لا يعني قلة احتمال حدوثه.

وهو لا يسترسل في تفاصيل عملية نزول الوحي بالذات معتبراً أنه «معرفة يكتشفها الإنسان في ذاته عندما يكون على يقين مطلق بأنه أنزل من عند الله عن طريق وسيط أو بدونه»[٣].

كما أنه يشاطر وجهة النظر الإسلامية التقليدية بشأن خاتم الأنبياء[٤] على أساس كمال الدين الإسلامي الذي أعطى الإنسان

(١) المصدر نفسه ص ٩٢.

(٢) المصدر نفسه ص ٧٩.

(٣) المصدر نفسه ص ٩٤.

(4) *Ibid.*, P 140 – 141.

الناضج حرية الفكر والاستقلالية الذهنية في التصرف وبالتالي الطبع السليم.

غير أن محمد عبده يسلم بأن الأنبياء غير معصومين من الأفكار الخاطئة وإن كانوا يخطئون أقل من سواهم من بني البشر. فيقول: «على أي حال من الصعب جداً التأكيد بصورة رشيدة... على أن النبوّة معصومة من الأخطاء»[1]. كما أنه لا يشاطر الموقف المتزمت من مسألة نزول القرآن. ويعزف، شأن المعتزلة، عن فكرة خلق الكتاب المقدس ناكراً كونه جزءاً من النسخة الخالدة في السماء.

تتضمن «رسالة التوحيد» إذن أفكار الاتجاهات الرئيسية التي سار فيها لاحقاً اصلاح العقيدة الإسلامية. ولهذا يعتبر مؤلف محمد عبده ذا أهمية خاصة في تاريخ تطور الإسلام المعاصر.

إن تفسير محمد عبده الجديد لكل حكم من أحكام العقيدة الإسلامية يخدم في الواقع هدفاً واحداً هو بعث الإيمان في نفوس المسلمين بقواهم الذاتية وبطاقة العقل البشري وضرورة الإرادة الحرة في الفكر واختيار الأعمال.

ينعت بعض الباحثين صاحب الرسالة بعدم ثبات الرأي وخصوصاً في تفسير ترابط العقل والإيمان. فهو يقول حيناً بأنه لا مستحيل أمام العقل[2]، وأن «الواجب الوجود وصفاته الكاملة ممّا يدرك بالعقل»،

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٣١.

ويقول حيناً آخر إن «أقصى ما يمكن أن يبلغه عقلنا إدراك الظواهر وليس حقيقة الأشياء»[1].

إذا أخذت هذه الأقوال بمعزل عن الموضوع لرأيت أنها تنفي بعضها بعضاً فعلاً. ولكن ليس عند محمد عبده مثل هذا التناقض إذ يقصد بذلك مختلف مستويات الفكر. وفي مفهومه أن إمكانات العقل غير محدودة ولهذا فإن معرفة أصحاب العقل المتطور (الأنبياء مثلاً) لا تعرف حدوداً. أما محدودية قدرة المعرفة فتنبع من محدودية المعرفة العادية.

وفي معرض انتقاده التقليديين لأنهم «يؤمنون أولاً ثم يطلبون البراهين على إيمانهم ولا يتقبلون منها سوى ما يتناسب وقناعتهم»[2]، يعتبر محمد عبده من جهته المبدأ المعاكس صحيحاً: برهن أولاً ثم آمن. إنه يعود إلى نص القرآن طلباً للبراهين. فيقول في تفسير «إن الإيمان بالقوة من دون عقل... سمة الكافر. ولا يصبح الإنسان مؤمناً إلّا عندما يدرك الدين بالعقل»[3]. ويقول في الذين يتبعون السّلف اتباعاً عمياً إنهم «صمٌّ بكمٌ عميٌ» (السورة ٢ الآية ١٧١). وفي تفسيره للآية المشار إليها يرفض محمد عبده الإيمان القائم على الخضوع الأعمى للقوة ويطلب من المؤمنين الاقتناع ومعرفة حقيقة هذا الحكم أو ذاك من أحكام العقيدة الدينية.

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه ص ٦٦.

(3) Adams Ch., *Islam and Modernismin Egypt*, op.cit., P 132.

ويفسر الآية الثامنة والأربعين من السورة الثانية «واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون» أنها تحذير للمؤمنين: «يوم الحساب لا يستطيعون تبرير انحرافهم عن القرآن الكريم بأنهم اتبعوا ما ألفوا عليه آباءهم من دون أن يسعوا بأنفسهم لاستيعاب مغزى الإسلام»[1].

إن البواعث التي حملت محمد عبده على تعليل بداية الإيمان العقلانية لم تكن بواعث محض دينية كما يحاول العديد من الباحثين تصويرها ومنهم خصوصاً ش. آدامس الذي يزعم محمد عبده رائد الحركة الإصلاحية في مصر «استرشد أولاً بالأفكار الدينية»[2]. وعليه فإنه يذهب إلى حد مناوءة الحركة المصرية بحركة مسلمي الهند الإصلاحية التي تقترن باسم سعيد أحمد خان وتوصف بأنها ثقافية.

هناك اختلاف ولا شك بين الحركتين المذكورتين ولكن يصعب التسليم بوصفه هكذا. والمعروف أن إصلاح الإسلام في مصر والهند وفي العالم الإسلامي بأسره قد نتج أولاً وأساساً من مقدمات اجتماعية - سياسية وضرورة تكييف الدين مع حاجات العصر الحديث.

ويستخلص هذا الاستنتاج حتى من أقوال علماء الدين الإسلامي. وعلى حد قول محمد عبده فإنّ «هدف الإصلاح الديني يكمن في أن

(1) *Ibid.*, P 164.

(2) *Ibid.*, P 13.

يطهر الإيمان المسلمين ويرفعهم أخلاقياً ويساعدهم في تحسين ظروفهم الحياتية»[1]. وبوصفه إنساناً روحياً راهن طبعاً على أن الطريق إلى التقدم الاجتماعي يمر عبر الكمال الأخلاقي والأخلاق تعتمد بدورها على الدين. إن «أساس علم الأخلاق هو الإيمان والتقاليد وعليه فإن الطابع الأخلاقي ينشأ على أساس الدين وحده. والعامل الديني هو الأقوى سواء في علم الاجتماع أو الأخلاق»[2]. وهكذا نرى في معادلة محمد عبده «الدين - الأخلاق - اليسر الاجتماعي» أن المركب الأخير قد وضع في تبعية الكلام الأخلاقي والإصلاح الديني. وقد صور هذا الطريق على أنه الطريق الأكثر فعالية إن لم يكن الوحيد. وكتب محمد عبده في إحدى مقالاته يقول: «إذا كان الدين قادراً على رفع المستوى الأخلاقي وإضفاء الأساس الراسخ على الأعمال واستنهاض الشعب لبلوغ السعادة بأنسب السبل... وأخيراً إذا كان من الأسهل إرجاعه إلى الإيمان مجدداً أكثر من خلق شيء جديد بدلاً منها، لماذا إذاً التخلي عنه والبحث عن وسائل أقل فعالية؟»[3].

الدين بالنسبة إلى محمد عبده هو بالذات حافز ومصدر للنشاط

---

(١) يستشهد بـ:

«History of Muslim Philosophy», Voi. 11 Weisbaden, 1966, P 1503.

(2) Abduh M. The Theology of Unity, op.cit., P 106.

(3) History of Muslim Philosophy, Voi. II, P 1503 – 1504.

البشري. ويعتبر على عكس علماء الدين المتزمتين أن بلوغ اليسر المادي لا يتم بإرادة العلي القدير بل بنشاط البشر. ولكن في رأيه ينبغي أن يتطابق هذا النشاط وقوانين المجتمع البشري والسنن الصادرة عن الله في نهاية المطاف. إن انحطاط الشعب أو ازدهاره يتحددان بصحة إدراكه قوانين التطور الاجتماعي الإلهية.

أبو الكلام آزاد
آراؤه الفلسفية والاجتماعية
السياسية

بقلم: ماريتًّا ستيبانْيانتس
ترجمة: يوسف عطالله

يتَسم تاريخ المسلمين الهنود بدءاً من الانتفاضة الشعبية (١٨٥٧ - ١٨٥٩) الأولى المعادية للاستعمار في الهند، وحتى انتصار حركة التحرُّر الوطني في العام ١٩٤٧، بقيام تيارات دينية فلسفية واجتماعية سياسية متعددة. وكانت تلك التيارات من الزاوية السياسية حركات دينية انفصالية تُوِّجت بتأسيس دولة باكستان من جهة، وحركة من أجل وحدة الهندوس والمسلمين في نضالهم ضد الاستعمار البريطاني من جهة أخرى. عشية حصول الهند على استقلالها السياسي كان فيها اتجاهان متمثلان بشخصَيتين إسلاميتين هما محمد علي جناح، زعيم حزب العصبة الإسلامية الذي ترأس الحركة الانفصالية، وأبو الكلام آزاد (١٨٨٨-١٩٥٨) وهو أبرز الشخصيات الإسلامية في حزب

المؤتمر الوطني الهندي المطالب بانضمام الهندوس والمسلمين بشكل موحَّد إلى حركة التحرر الوطني .

بين التيارات الدينية الفلسفية للإسلام في الهند، احتل تيار النهضة أحد المراكز الرئيسية الأولى. وفي إطار مفهوم النهضة عبَّر كلَّ من طالب بالعودة إلى نظام القرون الوسطى، عن آرائه أيضاً سعياً وراء عرقلة تطور العلاقات الرأسمالية (إيديولوجية حزب «جماعة الإسلام»)، كما عبَّر عن رأيه كل مَن حاول تفسير مبادىء الدين الإسلامي وفقاً لحاجات الحركة الوطنية المتصاعدة، وكان أبو الكلام آزاد من هؤلاء.

في المؤلفات السوفياتية وكذلك الأجنبية المتعلقة بالهند، ظلَّت معتقدات إيديولوجي «القومية الإسلامية» ولا سيما محمد علي جناح موضع دراسة من قبل عدد من الباحثين. أما أبو الكلام آزاد فقد ظل اسمه حتى الآن – في مؤلفات العلماء السوفيات على نحو رئيسي – بوصفه شخصية سياسية لم تحظَ أراؤها الفلسفية والاجتماعية بالاهتمام المطلوب. وتنطوي المقالة التالية على محاولة للتوقف عند هذه القضية بالذات.

ترتبط آراء أبو الكلام آزاد الفلسفية والاجتماعية بالمعتقدات الدينية ارتباطاً وثيقاً. وهذه العلاقة مشروطة قبل كل شيء بخصائص التطور التاريخي وظروف الهند الاجتماعية الاقتصادية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وقد لعبت في ذلك دوراً مهماً حقيقةُ أنَّ آزاد ينتسب إلى عائلة أحد العلماء. وتربّى على روح التقاليد

الإسلامية. وعلى غرار العديد من أقرانه كان يعتبر الإيمان الديني عنصراً لا بد منه لحياة كل فرد وللمجتمع بصورة عامة .

كان آزاد يبحث في الدين عن أجوبة عن أسئلة فلسفية جامعة، فالدين بالذات، في رأيه، وليس العلم أو الفلسفة، مؤهَّلٌ للإجابة عنها. ومنذ ظهوره على مسرح النضال السياسي حاول آزاد العثور في الدين على دليل لمسيرة التطوُّرات في حقبة تاريخية معينة.

لم يكتفِ آزاد بالتفسير التقليدي للقرآن، بل سعى على طريقته إلى تفهُّم أحكام القرآن لا عن طريق تحديث المعتقدات الإسلامية الأساسية، بل عبر بعث ما كان يعتبره مذهباً صحيحاً. كتب في العام ١٩١٣ : «إن المسلمين اليوم ليسوا بحاجة إلى إرساء أساس جديد أو إظهار حذاقة في الابتداع. ليس عليهم إلّا أن يبعثوا ما فُرض عليهم من جديد ويثبِّتوه. لا ضرورة لبناء بيت جديد، بل ينبغي، ببساطة، العودة إلى المسكن الذي هجرناه». في ذلك يكمن التباين المبدئي بين معتقداته بالنسبة إلى ما ينبغي فعله وبين أساليب معاصريه[١].

قدَّم أبو الكلام آزاد شرحاً لمعتقدات الإسلام في بادىء الأمر، عبر مقالاته ورسائله الإفرادية، ثم في ترجمته للقرآن إلى اللغة الأرْدِيَّة وتعليقاته عليه. وفي رأيه أن غاية من سبقه من المعلقين «لم تكن إظهار ما يؤكده القرآن في الحقيقة، بل إن كلَّا منهم استخدم نصوصه

---

(١) مجلة الهلال، المجلد ٢، العدد ٢١، كالكوتا، ١٩١٣ .

لتبرير فكرة معينة»[1]. وقد ساعد على تحريف روح القرآن كذلك تطبيق أساليب الفلسفة على الأحكام الواردة فيه والسعي لحشره في إطار منطق أرسطو ما أدَّى في النتيجة إلى أنَّ جمال أسلوب الإثبات وجاذبيته، وإظهار الحقيقة في القرآن تلاشى في نسج عنكبوت الأبحاث الجدلية (الديالكتيكية)، وإلى ضياع الحقيقة الصادقة. كما اعتبر فكرة أن «على القرآن أن يساند ويصادق على كل اكتشاف علمي جديد» فكرة خاطئة[2].

اعتبر أبو الكلام آزاد أن قراءة الكتاب المقدس كما فهمه مسلمو عصر محمد هي هدفه، منطلقاً في هذا الإطار من أن أفكار الجيل الأول ممَّن اعتنقوا مبادىء القرآن لم تكن أفكاراً «سفسطائية»، و«لم يكن يسيطر عليهم أي مفهوم مصطَنَع أو ظرفي أوجدته الحضارة؛ وإن إدراكهم كان مكتفياً ببساطة التفكير في مظهره النقي»[3]، فهو يفسر اسم الخالق مثلاً على النحو التالي: نفحة تعَجُّبِ الإنسان وعبادتِه لله سُكبَت في هُتافِ عَجَبٍ يعبر عن الدهشة والعجز أمام العلي الكلي القدرة.

ولم يحاول أبو الكلام آزاد العثور على تبرير منطقي لوجود الله نفسه: فالشك في وجود الله أو إنكار هذا الوجود هو شذوذ، وهو

(١) أبو الكلام آزاد: ترجمان القرآن، المجلد ١، بومباي، ١٩٦٥، ص ٤١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦.

مخالف للطبيعة لأن «الإحساس بالله كامن في طبيعة البشر»[1]، ولا يتغير بتأثير ذهن الإنسان أو البيئة المحيطة به[2]. وبقدر ما يكون الإيمان بوجود الله فطرياً بالنسبة إلى الفرد، يكون ميله محدوداً إلى مذهب تصور الله في هيئة إنسان (مذهب الأنتروبوموفيا) في فهمه لأسماء الله الحسنى. كتب آزاد يقول: «عندما يحاول المرء تصوُّر أمر غير مرئي أو غير محسوس، يعتمد حتماً على المزايا والأحاسيس التي خبرها في حياته الدنيا... لقد كان الإنسان دائماً، عندما يحاول تخيُّلَ الله، يتصوره شبيهاً له بصورة عفوية»[3].

القرآن وحده يتيح إمكانية التخلُّص من مذهب الأنتروبوموفيا هذا ورؤية الصفات الإلَهية على حقيقتها. إن أحكام القرآن، كما يعتقد آزاد، هي منتصف الطريق بين تَسامي الحكماء، الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى تشويه صفات الله بشكل عام، وبين مذهب الأنتروبوموفيا (تصور الله على هيئة إنسان)[4]. ويعترف القرآن بالصفات الإلَهية الفردية (الله حي، كلي القدرة، خالق، رحوم، بصير، سميع، عليم، الخ...)، لكن هذه الصفات ليست شبيهة بصفات الإنسان «لا شبيه له». فإذا كان الأمر كذلك، فهو يعني «أنَّ الصفات المنسوبة إلى الله لا يمكن أن تُنسب إلى أحد غير الله»[5].

(١) المرجع نفسه، ص ٣٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٥.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

إن تفسير أبي الكلام آزاد لأسماء الله الحسنى كامن في أساس مفهومه الأنطولوجي (الأنطولوجيا - علم الكائنات وحقيقتها - المترجم). وقد درس أربعاً من صفات الله الأساسية التي وردت في أولـى سور القرآن، حيث وردت أسماء الله الحسنى (رب العالمين)، (الرحمن)، (الرحيم)، (مالك يوم الدين). ففسَّر الصفة الأولى بأنها العناية الإلَهية التي بفضلها تُنفَّذ في الكون كل القوانين الملائمة والمحددة الأهداف. فقد خُلِق الكون بحيث أن «كل ما هو ضروري للوجود واستمرار الحياة يُعطَى في الوقت المناسب والقدر المناسب»[1]. ويفسر الشارح رأيه بالمثل التالي:

تتساقط المياه على الأرض قطرة قطرة، فتبلغ في زاوية فيها في فصول محددة ومقادير محددة. على أنه لا يحاول في ذلك الإجابة عن السؤال التالي: لماذا لا تحرم العناية الإلَهية من المياه أرضَ عددٍ كبير من أقرانه المواطنين، بينما ترسل إلى أرض أخرى طوفاناً من الماء فتحكم بالجوع على الاثنين في آن؟

ورحمة الله تتجسَّد برأي آزاد في انسجام الكون. والفلسفة غير مؤهلة لتفسير سبب توازن مقاييس الكون وجماله. أما القرآن فيشرح أن صفة الرحمة عند الله (الرحيم)، كغيرها من أسماء الله الحسنى، تبحث عن تجسيد لها على الأرض وتجد ذلك التجسيد في أنَّ كل

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥.

ما هو في الكون خَيِّرٌ وجميل[1]. وتتجسَّد هذه الصفة أيضاً في تطبيق قانون «التطور التدريجي والمنتظم» الذي يقضي بالامتناع عن استخدام العنف الفوري ضد من ينتهك الانسجام فيكون شرّاً[2].

ينظر آزاد إلى رحمة الله من زاوية اجتماعية، مؤكداً أن القرآن لا يفصل مفهوم الرحمة عن مفهوم العدالة فيقول: «العدالة هي بحد ذاتها رحمة. فقد ورد في القرآن أن المرء لا يستطيع أن يكون رحوماً إذا لم يقاوم في الوقت عينه كل أشكال القسوة»[3]. وبفضل العدالة الإلهية يستمر انتظام الخير دائماً في النهاية.

ولا بد من التنويه أن آزاد ظلَّ يؤكد خصوصية مفهوم العدالة في القرآن فلا يفسرهما باعتبارهما تعبيرين عن إرادة الله، وإنما بوصفهما نتيجة لسلوك الفرد الشخصي. والنضال من أجل بلوغ العدالة، في رأي أبي الكلام آزاد هو جوهر أحد فروض الإسلام الأساسية وهو الجهاد. فقد قال في هذا الصدد: «إن كل جهد أو عبء يُبذل في سبيل تحقيق العدالة، وكل ألم أو معاناة نفسية أو جسدية على الصراط المقدس، وكل نضال...، وكل تضحية بالنفس أو المال، وكل خدمة بالكلمة أو بالقلم، تُؤدَّى باسم الحق والعدالة، كل ذلك يعتبر جهاداً»[4].

وأجاز آزاد اللجوء إلى وسائل العنف في هذا النضال. وعلى الرغم

(١) المرجع نفسه، ص ٤٨ – ٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٤.
(٤) مجلة الهلال، المجلد ٢، العدد ٣، ١٩١٣.

من أنه شارك في حملات غاندي لعدم التعاون والمقاومة اللاعنفية، فإنه مع ذلك اعتبر أن من الضروري شرح ما تختلف به آراؤه عن آراء المهاتما غاندي. فإذا كان التقيد بمبدأ اللاعنف قد حمل عند غاندي طبيعة فريضةٍ دينيةٍ، فإن ذلك بالنسبة إلى أبي الكلام قضية تكتيكٍ سياسيٍ. فقد قال في خطاب له أمام المحكمة في العام ١٩٢١ ما يلي: «أنا لا أؤمن بأن القوة العسكرية لا ينبغي أن تتصدّى للقوة العسكرية البتة، بل أعتقد أن الردَّ على العنف بالعنف يتفق تماماً والشريعة الإلَهية الحقيقية في الظروف التي يسمح فيها الإسلام باستخدام العنف...»[1].

أما الأبعاد الاجتماعية المترتبة على تفسير آزاد لأسماء الله الحسنى فهي غاية في التناقض فيما بينها. فمن جهة أولى، يؤدّي تأكيد أهلية الكون وانسجامه كتعبير عن العناية الإلَهية ورحمتها، إلى قيام فكرة بطلان أو عدم وجود أي مفاعيل موجهة لإعادة بناء هذا العالم، ومن جهة أخرى، فإن فكرة العدالة الإلَهية، كعقاب على أفعال معينة، تُلقي على الفرد مسؤولية سلوكه الشخصي.

إن الله العلي يتمثَّل في رأي آزاد بقوّة موجِّهةٍ في مسيرة المعرفة. والإرشاد الالهي (**الهداية**) يظهر في قدرة الكائنات الحية على المعرفة الغزيزية الشعورية العقلانية. غير أن هذه المفاهيم، حتى في أسمى أشكالها غير مكتملة. وسبب ذلك، كما قال آزاد، هو أن العقل يكاد

---

(1) Desal M. Maulana Abul Kalam Azad., *A Biogpaphical Memory.* Agra. 1946. P 56.

لا يستطيع إدراك ما وراء أحاسيسنا... حتى في مجال العمل الدنيوي الذي يمكن اعتباره مجال عمل العقل، فإن هذا الأخير لا يكون على الدوام في حالة تمكُّنه من توجيهنا بفعالية[1]. إن القوة القادرة على تصحيح خطأ العقل ووضع البشر على الطريق القويم هو الهدى، أو بكلام آخر هو الدين.

وبقدر ما يملك كل إنسان من غرائز وأحاسيس وعقل، يَحظى بتوجيه الإلهام المقدَّس الجامع[2]. والتوجيه الإلَهي العلي هو، في رأي آزاد، ليس خيراً لشعب معيّنٍ وإنما هو خير لجميع بني البشر دون استثناء. لقد حظيت البشرية بالإلهام المقدس من أفواه عدة أنبياء، لكن تنبؤاتهم لم تكن متناقضة، وقد استهدفت كلها الجمع بين الناس في الايمان بإلَه واحد.

كان أبو الكلام يميِّز بين وجهين في كل عقيدة دينية هما: الروح والتعبير الخارجي. ويُعلِّم القرآن، كما يؤكد، أن المميزات التي تتصف بها بعض الأديان ليست خصائص روح (دين)، بل هي أسلوب خارجي للتعبير، وشكل من أشكال تأدية العبادة (شَرع أو مِنهاج). وذلك أمر طبيعي، لأن تلك الخصائص وليدة اختلاف الظروف وتنوُّعها. ويؤكد آزاد: «إن أي دين ينبغي أن تكون له طقوسه الخاصة به بما يتناسب

(١) أبو الكلام آزاد: ترجمان القرآن، المجلد ١، ص ١٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

والوسط الاجتماعي الذي يوجد فيه؛ على أن ذلك ليس هو المهم، وإنما الأصل هو الإيمان بالله الواحد والحياة الصالحة»[١].

ويرى أبو الكلام أن الهدف الأساسي للدين هو توحيد بني البشر، فقد قال: «إن الرسالة التي أتى بها كل الأنبياء تؤكد أن البشرية شعب واحد وطائفة واحدة، والله موجود للجميع، ولذلك فعلى الجميع أن يخدموه ويعيشوا كأعضاء في أسرة واحدة»[٢].

إن فكرة وحدانية الله عند أتباع جميع الأديان، وهي أساس وحدة الجنس البشري الذي يعبد رباً واحداً، تُمثِّل نواةً لمفهوم أبي الكلام آزاد الديني الفلسفي. وقد شكَّلت هذه النظرية أساساً دينياً فلسفياً لموقفه السياسي في حركة التحرُّر الوطني الهندية.

قرابة العام ١٩١١ ظهر أبو الكلام آزاد بوصفه نصيراً للقومية الإسلامية وعدواً للسلطة الاستعمارية البريطانية. وقد لقيت آراؤه الفلسفية والاجتماعية السياسية في تلك الحقبة أوسع شرح لها على صفحات المجلات التي أصدرها: «الهلال» (من تموز١٩١٢ حتى تشرين الثاني ١٩١٤)، ثم «البلاغ» (من تشرين الثاني ١٩١٥ حتى نيسان ١٩١٦)[٣]. كانت فكرة إصدار صحيفة أسبوعية، يؤمل لها أن تُشجِّعَ تكوين رأي عام للمسلمين الهنود، قد نضجت إثر زيارة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(٣) أبو الكلام آزاد، رامبور ١٩٦٨ (باللغة الأردية) ص ١١٧.

استغرقت عامين قام بها آزاد إلى عدد من بلدان الشرق الإسلامي، حين زار العراق ومصر وسوريا وتركيا ما بين العامين ١٩٠٧ و١٩٠٩. وقد أثَّر تعرفه إلى الثوريين العراقيين وزعماء حركة تركيا الفتاة وأنصار مصطفى كمال باشا، إلى حد كبير في الآراء السياسية للشاب أبي الكلام آزاد. كما أنَّ ما ظهر قبل ذلك مباشرة تحت تأثير تقسيم البنغال في العام ١٩٠٥، وما تلا ذلك من أحداث، من وعي لضرورة تغيير موقف المسلمين الهنود حيال النظام الاستعماري، تحوَّل إلى قناعة سياسية ثابتة، فاعتبر آزاد أن المهمة الأساسية للصحيفة الأسبوعية هي دفع أبناء وطنه وأبناء دينه إلى النشاط السياسي والنضال ضد الإنكليز.

وهكذا شكَّل إصدار مجلة «الهلال» نداءً لأنصار حركة علي غار، الذين اقتفوا أثر سيد أحمد خان، فطالبوا بتعاون المسلمين مع الإنكليز باعتبار أن ذلك يمهِّد الطريق إلى نهوض الطائفة الإسلامية في الهند. لكن آزاد رفض التعاون مع المستعمرين بحزم، وقام بالخطوة الأولى لقطع العلاقات مع هذا التيار. وتمثلت الخطوة الأخرى التي لا تقل أهمية عن الأولى، والتي أقدم عليها بعد عشر سنوات، في معارضته لمواقف القومية الدينية الضيقة التي تؤدي إلى التشرذم الطائفي وإضعاف حركة التحرر الوطني. على أنه قبل الإقدام على هذه الخطوة، كان يكتب على صفحات مجلة «الهلال» باعتباره قومياً مسلماً؛ يخلط السياسة بالدين دون أي تفريق.

ومما يثير الاهتمام في هذا الصدد الحديث الصحفي الذي أدلى

به آزاد إلى مراسل مجلة «الهلال» والمنشور في عدد ٢٩ كانون الأول ١٩١٢ والذي ورد فيه ما يلي: «تقترحون فصل السياسة عن الدين، ولكننا إذا قبلنا ذلك فمن يبقى إلى جانبنا؟ إن أفكارنا السياسية تقوم أصلاً على الدين... ونحن نعتبر أن أي فكر لا يستند إلى القرآن هو فكر ملحد»[١].

في ذلك الوقت لم يكن آزاد يعتقدُ بَعدْ بضرورة توحيد جهود الهندوس والمسلمين في الكفاح ضد السلطات الاستعمارية، بل إنه خلافاً لذلك كان يدعو المسلمين، في الواقع، إلى الانفصال السياسي، فقد أعلن: «أن الإسلام هو دين بالغ الكمال إلى درجة أن أبناءَه ليسوا بحاجة إلى الاقتداء بالهندوس وتأسيس حزب لهم... وليس على المسلمين أن ينتسبوا إلى أيّ حزب كان. لقد كانوا قادة للعالم. فإن أطاعوا الله أطاعتهم الدنيا بأسرها»[٢].

وضع أبو الكلام آزاد الوحدة الدينية في مواجهة الوحدة القومية، ورأى في شخص كل مسلم مواطناً للأُخُوّة الإسلامية العالمية قبل كل شيء. كانت هذه الآراء، بلا شك، تحمل بصمات أفكار الجامعة الإسلامية التي انتشرت انتشاراً واسعاً في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وبصورة ثابتة ومتواصلة تفوَّق بها أبو الكلام آزاد على

(١) أ.و. خان، الهند تكسب الحرية، الجانب الآخر، كاراتشي ١٩٦١، ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) أبو الكلام آزاد: مُزامن (مقالات). دلهي ١٩٤٤. بلغة الأردو ص ٢٥.

أيِّ مسلم هندي آخر، أخذ يدعو لنظرية جمال الدين الأفغاني المتعلِّقة بالجامعة الإسلامية. وخلافاً لمحمد إقبال، وتحت تأثير الأفغاني إلى درجة كبيرة، ولكن دون الوصول بفكرة الجامعة الإسلامية إلى مستوى الدفاع عن الخليفة، كان يعتقد بأن الولاء السياسي للخليفة والتفاف سائر مسلمي العالم حوله والطاعة التامة له، لا بد أن تكون في مقدمة مبادئ منظمة الجامعة الإسلامية. وفي رأي آزاد أن خضوع الطائفة الإسلامية للخليفة يحمل طبيعة سياسية لا دينية، لأن الزعامة الدينية من صلاحية الله ورسوله. على أن ذلك ارتبط بشرط بالغ الأهمية وهو أن الولاء السياسي يظل مطلقاً ما دام الخليفة يعمل وفقاً لفروض القرآن وتعاليم النبي[1].

ولا بد من القول، على كل حال، إن شعبية أبي الكلام آزاد لم تتحقق بفضل أفكاره القومية الدينية وحتى الانفصالية الإسلامية، بقدر ما تحققت، بشكل أساسي، بفضل الطبيعة الكفاحية المعادية للاستعمار التي اتَّسمت بها الصحف الأسبوعية التي كان يصدرها. لذلك، لم يكن ثمة ما يثير الدهشة في أن مجلة «الهلال» أُقفلت في العام ١٩١٥. وفي العام ١٩١٦ أُقفلت مجلة «البلاغ» التي كمَّلت قضيتها. أما أبو الكلام آزاد فقد نُفي من كلكوتّا على أساس قانون الدفاع في الهند. كما أن سلطات البنجاب ودلهي والمقاطعات المتحدة وبومباي حرمته من

(١) أبو الكلام آزاد، مسألة الخليفة وشبه الجزيرة العربية، لاهور، (باللغة الأردية) ص ٢٠ - ٢٥.

حقوق الدخول إلى أراضيها ومدنها. وظل أبو الكلام آزاد محتجزاً في رانتشي من حزيران ١٩١٦ حتى نهاية العام ١٩١٩.

كانت سنوات المنفى حاسمة بالنسبة إلى أبي الكلام آزاد: فقد أعاد خلالها النظر جديًّا بآرائه الشخصية، بعد أن اقتنع بذلك بفضل النمو العاصف لحركة التحرر الوطني في الهند قبل كل شيء. وحصل الطلاق النهائي بينه وبين القومية الإسلامية المتطرفة على قاعدة العمل المشترك بين المسلمين والهندوس في النضال ضد الاستعمار البريطاني بعد تأييد المؤتمر الوطني الهندي لحركة الخليفة الموجهة ضد السياسة العدوانية للدول الامبريالية حيال أقطار السلطنة العثمانية. وبمبادرة من المهاتما غاندي، أعلن المؤتمر تضامنه مع أنصار حركة الخليفة وشن حملة دعائية واسعة دفاعاً عن تركيا وغيرها من الدول الإسلامية[1].

وتبلور كذلك، إلى حد كبير، تطور آراء آزاد من قومية دينية إلى قومية دنيوية إبّان تطور الأحداث في تركيا وبلدان الشرق العربي قضاء أتاتورك على مؤسسة الخلفاء وتدعيم القومية العربية على أساس وحدة أرض الشعوب العربية ولغتها وتاريخها وثقافتها.

وفي العام ١٩٢٠ أصبح أبو الكلام عضواً في اللجنة التنفيذية

---

(١) لم يكن تأييد المؤتمر مشروطاً بالطبيعة المعادية للامبريالية لحركة أنصار الخليفة وحسب، بل أن يشجع هذا التأييد أيضاً وحدة المسلمين والهندوس في الكفاح ضد السيطرة الاستعمارية.

للمؤتمر الوطني الهندي وظل منذ ذلك التاريخ حتى نهاية حياته يشغل أحد المراكز الرئيسية في قيادة الحزب مدافعاً بثبات عن ضرورة التعاون بين المسلمين والهندوس. وفي الفترة ما بين عامي ١٩٤٠ - ١٩٤٦ شغل منصب رئيس المؤتمر، وعُيّن ما بين العامين ١٩٤٧ و١٩٥٨ أولاً وزيراً للتربية في الهند، ثم وزيراً للتربية والموارد الطبيعية والبحوث العلمية. ومن العام ١٩٥١ حتى ١٩٥٨ (ضمناً) كان نائباً لزعيم كتلة المؤتمر في البرلمان.

لقد أقنع تطور حركة التحرر الوطني في الهند أبا الكلام آزاد أن انتصار النضال في سبيل الاستقلال الوطني مشروط بوحدة جميع الهنود بغض النظر عن تبايُن معتقداتهم الدينية أو لغاتهم. وقد اعتبر بحق أن ما يُسمَّى بالمسألة الطائفية يجب، ويمكن، أن تحل بعد نيل الهند استقلالها السياسي فقط، وتقسيم البلاد على أساس الظاهرات الدينية لا يمكنه، برأيه، أن يؤدي إلى حلٍّ، بل يؤدّي إلى تعقيد أكثر في الخلافات الهندوسية - الإسلامية. كان يقول إن قيام دولتين متجابهتين لا يقدم حلاً لمشكلات الأقلية في أيٍّ منهما. كما أكد أن التقسيم يعزز المخاوف الدينية - الطائفية، عوضاً عن القضاء عليها، ويبقيها بصورة دائمة بإقامة دولتين منفصلتين على قاعدة الكراهية الدينية - الطائفية. وارتقى آزاد إلى اقتناع بأن الأسباب الاجتماعية - الاقتصادية (وليست الأسباب الدينية) هي التي تكمن وراء الصراعات الهندوسية - الإسلامية والصراعات الطائفية عموماً. وأعلن أن المشكلات الأصلية

المائلة أمام البلاد، ليست ذا طابع ديني – طائفي، وإنما تحمل طابعاً اقتصادياً؛ وأن الخلافات لا تنشأ بين الطوائف بل بين الطبقات؛ ولو حصلت البلاد على حريتها وأدرك الهندوس والمسلمون والسِّيخ جميعهم الطابع الحقيقي للمشكلات التي تواجههم، لكانت الخلافات الدينية أيضاً قد وجدت حلّاً لها.

وتنبّأ أبو الكلام كذلك بالعواقب الدولية لتقسيم الهند، ولذلك عارض بشدة أن يكون الاستقلال السياسي على حساب وحدة الدولة الهندية، فقال: «لو نزل الملاك من السماء وأعلن من علياء قطب – منار: تنازلوا عن الوحدة الهندية الإسلامية فتحصلوا على الـ«سفاراج» (الحكم الذاتي)، لرفضتهُ، ولما تراجعت خطوة واحدة عن موقفي. إن رفض الـ«سفاراج» لا يؤثر إلّا في مصير الهند، أما نهاية وحدتنا فسوف تكون خسارة للإنسانية بأسرها»[1].

واجه آزاد نظرية الأمتين التي استند إليها زعماء العصبة الإسلامية المطالبون بتقسيم الهند بمفهوم الأمة المختلطة. وإذا كان في شبابه قد حاول، عن طريق مقالاته وخطبه، تأكيد انفصالية المسلمين وأفضليتهم مقارنة بأتباع الديانات الأخرى، ولا سيما الهندوسية؛ وإذا كان فيما مضى يدعو لاتباع طريق إسلامي خاص، فإنه منذ العشرينات أخذ يدافع باستمرار عن فكرة استحالة الفصل بين مصير المسلمين الهنود

(1) «Maulana Abul Kalam Azad»., *A memorial volume*, ed. By Mumaun Karib, New Delhi, 1959, P 49.

والهندوس، ووحدة مصالحهم الاجتماعية والسياسية الأساسية القائمة نتيجة عصور متعددة من الحياة المشتركة. وفي خطابه كرئيس لدورة المؤتمر الهندي الوطني في رامناغار في العام ١٩٤٠ قال آزاد: «إن لغتنا وشِعرنا وآدابنا وحضارتنا وأذواقنا وملابسنا وتقاليدنا وصغائر أمورنا اليومية التي لا تحصى، تحمل كلها طابع الحياة المشتركة والمجتمع الواحد... لقد أدَّت حياتنا الاجتماعية خلال أكثر من ألف عام إلى تكوين أمة مختلطة»[١].

ولا يخلو من المتعة أن نقارن تصريح آزاد هذا بتصريحٍ أدلى به زعيم العصبة الإسلامية محمد علي جناح حين قال: «نحن نؤكد أن المسلمين والهندوس هما أمتان بكل ما لهذه الكلمة من معنى. ونحن (ويقصد المسلمين) أمةٌ يبلغ تعدادها مائة مليون نسمة، والأهم من ذلك أن لها ثقافتها وحضارتها ولغتها وآدابها وفنونها وعمارتها وأسماءها وألقابها وتصوراتها عن القيم وقوانينها ومبادئها الأخلاقية وعاداتها وتقويمها الزمني وتاريخها وتقاليدها وميولها ومطامحها؛ وباختصار لدينا نظرتنا الخاصة المميَّزة إلى الحياة»[٢].

كثيراً ما يحاول النقاد اتهام آزاد بأنه يتناقض مع نفسه، وأن تصريحاته تتضمن تناقضات مباشرة. إن آراءه الاجتماعية السياسية في فترة ما بين العشرينات والخمسينات تختلف في الواقع، وبوضوح

(1) Khan A.W., *India Wins Freedom*, P 27.

(2) Beg A., *The Orient REVOLUTION*, Karachi, 1959, P 13.

أحياناً، عن أفكاره في سنوات شبابه. بيد أنه لا يصح اعتبار ذلك دليلاً على التناقض عنده، بل من المُستحسنُ اعتبار ذلك تطوراً مشروعاً في أفكاره أملته الظروف التاريخية لتطور المجتمع الهندي[1]. فبعد أن أعاد آزاد النظر في مواقفه السابقة أخذ يدافع بحزم، ويمكن القول بشجاعة عن قناعاته التي أملتها عليه خبرته في الحياة وتجربته في النضال التحرري.

لقد بنى أبو الكلام آزاد نظريته عن القومية انطلاقاً من وحدة الأرض بين الشعوب وتاريخها وثقافتها. فالقومية وفقاً لتعريفه الذي يفتقر إلى بعض الدقة، «هي حالة خاصة من الإيمان بحياة الإنسان الجماعية»[2]، وهي إحدى أسمى مراحل تطور الشعور الجماعي الذي فطر عليه نمو البشر. لقد كان آزاد يعتبر تلك المرحلة أسمى مثلاً من مشاعر وشائج العائلة أو صلات القُربى، وأسمى من شعور الشراكة بين أهل قرية أو مدينة أو منطقة. ومجمل مسيرة استدلالاته العقلية يبيّن أنه ربط القومية بالانتماء إلى بلد أو جماعة إقليمية أو تاريخية معيَّنة.

وتجدد الإشارة إلى أن أبا الكلام آزاد كان يفرِّق بين القوميات التي تضطهد الأمَّة والقوميات التي تضطهدها الأمة محدِّداً ذلك باصطلاحيّ: «قومية عدوانية» و«قومية دفاعية». وبالاستناد إلى تاريخ الأمم الأوروبية، أخذ يؤكد أن «القومية المنبثقة لحماية حرية الإنسان

---

(1) Khan A.W., India Wins Freedom. op. cit.

(2) *Ibid.*

وحقوقه تحوّلت فيما بعد إلى شرٍّ مستطير يعرقل تحقيق تلك الحرية ونيل تلك الحقوق»[1].

واستناداً إلى تفسيرات آزاد لا يتنكَّر الدين الإسلامي للقومية التي لا تحمل طابعاً عدوانياً، بيد أنه يعترف بأن الأسمى من ذلك هو الإحساس بالانتماء إلى دين واحد يجمع بين شعوب مختلف البلدان والأمم وإدراك الانتماء إلى الأخوّة الإنسانية العالمية. وبالرغم من أن الهدف النهائي للإسلام هو التوصل إلى الإحساس المذكور بصفته الطور الأسمى، إلّا أنه لم يتسنّ حتى الآن إلّا بلوغ المرحلة ما قبل النهائية من الوحدة الجماعية الدينية. والمقصود بذلك عصر خلافة القرون الوسطى. ذلك هو المثل الأعلى نفسه الذي استوحته حركة الجامعة الإسلامية بأسرها.

لقد طوَّر آزاد في السنوات العشر الأخيرة من عمره، إلى درجة كبيرة، فكرة المواطنية العالمية، ولا سيما في خطبه أمام المؤتمرات واللقاءات الدولية. كان يعتبر أنه لا بد من إعادة النظر بأسلوب تدريس الجغرافيا والتاريخ بهدف تربية الطلاب بروح «وحدة العالم البشرية»[2]. قال آزاد في كلمة ترحيبية ألقاها في الجلسة الثانية للجنة الوطنية الهندية للتعاون مع منظمة اليونيسكو: «علينا أن نصدر للمدارس الابتدائية خرائط جديدة يُصبغُ فيها العالم بلون واحد، وعلينا أن نعلِّم الطفل

---

(١) أبو الكلام آزاد: الإسلام والقومية، لاهور ١٩٢٩، ص ٣٧، (باللغة الأردية).

(٢) خطب، مولانا آزاد: (١٩٤٧ – ١٩٥٥)، دلهي، ١٩٥٦، ص ١٥٢.

أنه مواطن في هذا العالم قبل كل شيء. وبعد ذلك فقط، نُحدِّثه كيف تنقسم المدينة إلى مناطق مختلفة بهدف تأمين أسباب الراحة؛ وكيف أن العالم في سبيل ذلك ينقسم إلى قارّات...، لكن هذا التقسيم ليس تنكُّراً لوحدة العالم بشكل عام»[1]. وتنبع فكرة المواطنية العالمية في الواقع، من نظريته بشأن وحدانية الله والجماعيّة الدينية. وقد عكست هذه الفكرة آماله الساذجة والطوباوية في تسوية الصراعات السياسية والاجتماعية على النطاق العالمي عن طريق إصلاح برامج التعليم أو الجمع بين الثقافات.

وعلى هذا الأساس قامت كذلك فكرته عن المصالحة بين ما يُسمَّى بصراع الغرب والشرق مبرراً ذلك بالجمع بين الاثنين وتوحيد الثقافتين الغربية والشرقية. أما أوجه الاختلاف بينهما فهو يعتبرها نتيجة للتشديد على نواحٍ مختلفة من هذا المظهر أو ذاك[2]. وممَّا يدل على ذلك تفسير أبو الكلام آزاد لنظرية الإنسان «الغربية» و«الشرقية».

إن الاهتمام السياسي في الغرب، بدءاً بعهد الفلسفة اليونانية، ظل في رأيه بصورة دائمة ينصب على أن الإنسان يعمل وليس على أنه موجود. ومنذ عهد أرسطو ترسَّخت في الغرب نزعة فهم الإنسان في هيئة حيوان في طور متقدم – هذه النزعة أدَّت في نهاية المطاف إلى

(١) خطب، مولانا آزاد: (١٩٤٧ – ١٩٥٥)، دلهي، ١٩٥٦، ص ١٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٠.

الداروينية والماركسية والفرويدية[١]. أما بالنسبة إلى الشرق، فخلافاً لذلك تميّز الاهتمام بالتركيز على الروحانية التي فُطر عليها الفرد في أعماقه. ولا يمكن لشخصية الفرد، وفقاً للمعتقدات الشرقية أن تكون مفهومة إلّا على أساس اعتبارها متحدِّرةً من الله: فالإنسان هو أسمى تجسيد للكينونة الإلهية.

واعتبر آزاد أن كلاً من نظريتي الإنسان «الغربية» و«الشرقية» تعانيان نقصاً في مفهوم حقيقة الفرد، الأمر الذي يؤدي إلى عواقب وخيمة بالنسبة إلى البشرية بشكل عام. فالنظرية «الشرقية» ترفع الإنسان إلى مستوى الألوهية (بل إن القرآن يرى فيه نائباً لله على الأرض)، وتجعله سيداً ليس فقط على عالم البهائم بل كذلك على سائر قوى الطبيعة[٢].

صحيح أن هذه النظرية، باعتراف آزاد، تتضمن في طياتها عناصر متناقضة تناقضاً مباشراً إذ يكمن فيها الاعتقاد بالقضاء والقدر. ولما كان الإنسان متحدراً من الله، فإن جميع أفعاله، عندئذ تحصل بإرادة الله ما يعني بالتالي أن «الإنسان لعبةٌ في يد القدر»[٣].

ويعتقد آزاد أيضاً أن ضعف النظرية «الشرقية يكمن في حقيقة أنها حين تؤكد وحدة الإنسان مع الله، تفرض اللامبالاة حيال آلام الإنسان

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٣.
(٣) المرجع نفسه.

وتتعامل معها بصفتها ظواهر وهمية. من هنا تنبع «لامبالاة المجتمعات الشرقية حيال تجاهل أسباب الصعوبات الاجتماعية»[1]. وهكذا فإن هذه النظرية «كثيراً ما لعبت دوراً كابحاً في قضية تقدم البشرية»[2].

أما النظرية «الغربية» فهي، خلافاً لذلك، تتسم بتفهم أهمية التقدم الاجتماعي الذي يمكن بلوغه بفضل بذل جهود كل فرد من أفراد المجتمع البشري. ثم إن هذه النظرية، إلى جانب ذلك تستخف بالقيم الروحية عند الفرد. فإذا كان الإنسان حيواناً في طور متقدم «فإن شيئاً لا يستطيع منعه من استخدام العلم على نحو باطل لتلبية شهواته التي لا تختلف عن شهوات الحيوان»[3].

إن خلاص البشرية، في رأي آزاد، يكمن في الجمع بين النظريتين «الغربية» و«الشرقية»، فقد كتب في ذلك: «إذا استُغِلَّت منجزات العلم الغربي بروح تثبيت تشابه الإنسان مع الله، يتحول العلم إلى أداة لا للتدمير بل لإقامة مملكة الخير والسلام والتقدم»[4].

إن نظريتي الإنسان هاتين تمثلان في الواقع، محاولة للتوفيق بين المثالية والمادية وإيجاد طريق وسط بينهما. أما الخلاصة التي توصل إليها أبو الكلام آزاد بشأن ضرورة «الجمع» بين النظريتين، فهي على ما نعتقد حصيلة للتطور التقدمي في آرائه والانتقال من مشايعة مطلقة

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

(٤) المرجه نفسه، ص ١٨٧.

للعقيدة الدينية إلى الاقتناع بعجز الدين عن تقديم جواب عن عدد من مسائل الحياة الجذرية.

ظل آزاد حتى نهاية عمره رجلاً مؤمناً، غير أن إيمانه الذي لامَسَ التعصُّب بشأن قدرة الدين كعنصر اجتماعي تقدمي تعرض إلى هزّة قوية. ففي العام ١٩٣٦ وفي حديث مع ماهاديو ديسايم، وهو مساعد المهاتما غاندي، اضطر آزاد للإدلاء بالاعترافات التالية: «الدين هو تلك القوة التي لا يمكن تكييفها وفق أي قياس من المقاييس. إن إعطاب عربة مشدودة إلى ثور يسوقها حوذي أحمق قد يؤدّي في أسوأ الحالات إلى فاجعة تصيب الحوذي وشخصاً آخر أو شخصين. ولكننا نعلم أنه يسقط خلال كارثة قطار حديدي مئات من الضحايا ويتأتّى من ذلك ضرر هائل. والدين شبيه بمحرك بخاري جبار يتطلب كفاءَة وحذراً في القيادة، ولو سقط في أيدي أناس غير أكفاء لتسبَّب بخطبٍ جسيم. ولشدة سوء حظنا فقد سقط الدين في أيدٍ غير جديرة به، فقلبته هذه الأيدي إلى نقيضه ولا أعلم إلى أين الآن نحن سائرون»[1].

وهكذا وضع أبو الكلام آزاد في مطلع مسيرة حياته نصب عينيه مهمة قراءة القرآن بعيني أوائل المسلمين المؤمنين. وكان يأمل بذلك أن يكشف عن المضمون الحقيقي للكتاب المقدس لكي يصبح هذا المضمون مرشداً أساسياً لمعاصريه في حل القضايا التي تضعهم الحياة في مواجهتها. ولكننا إذا أضفنا إلى ملاحظته الشخصية الصحيحة (التي

---

(1) Desal M., *Maulana Abul Kalam Azad*, op.cit., P 83.

أدلى بها في مقدمة «ترجمان القرآن»، والتي جاء فيها: «إن مؤلف أي كتاب، في أي عصر من العصور، هو حصيلةٌ لذهنيّة بيئته»[1]، وإن البيئة أيضاً هي حصيلة ظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية معينة) لتبيّن لنا بجلاء استحالة تحقيق المهمة التي وضعها آزاد نصب عينيه. إن إنسان القرن العشرين لا يستطيع النظر إلى العالم بعيني إنسان القرن التاسع أو القرن العاشر. وقد شكَّل أبو الكلام استثناءً في نظر أولئك الذين وُهبوا رؤية فريدة وذهناً متوقداً، باعتباره هو نفسه واحداً من هؤلاء. بيد أنه لم يتمكن في «ترجمانه للقرآن» من تلافي الشروحات الذاتية لفروض الإسلام. وبغض النظر عن رغبته، فقد فسَّر القرآن من وجهة نظر إنسان عصرٍ معيَّن ابنٍ لظروفٍ تاريخيةٍ واجتماعيةٍ معينة.

(١) أبو الكلام آزاد: ترجمان القرآن، المجلد ١، ص ٣١.

سيعثر القارئ في هذا الكتاب على تحليل الآراء الفلسفية لعظماء المفكرين المسلمين. أما مؤلفوه فهم باحثون يعملون في بضعة مراكز بحوث سوفياتية، من بين تلك المراكز الكثيرة المنتشرة في الاتحاد السوفياتي، حيث يجري - ومنذ سنوات كثيرة - عمل بحثي دؤوب يتوخّى دراسة التراث الروحي والفكري لشعوب الشرق الإسلامي.

قام بكتابة أبحاث هذا الكتاب مشاهير مؤرّخي الفلسفة السوفيات، الذين كرّسوا حياتهم وإبداعهم لدراسة التراث الروحي والفكري الإسلامي بمنتهى التفاني والحب. وأما الأبحاث نفسها فتوحّدها ميتودولوجيا بحثية، تتيح، في الوقت عينه، مع ذلك، الحفاظ على فرادة مقاربة إسهامات المفكرين المسلمين في خزّان الثقافة العالمية.

ISBN-13: 978-614-432-635-0

